FONDATORII

Principalele curente ale marxismului

LESZEK KOŁAKOWSKI

Principalele curente ale marxismului
I. Fondatorii

LESZEK KOŁAKOWSKI (n. 23 octombrie 1927, Radom, Polonia; d. 17 iulie 2009, Oxford, Marea Britanie), renumit filosof și istoric al ideilor polonez, a fost profesor de filosofie la Universitatea din Varșovia până în 1968, când a părăsit țara natală. A predat apoi la Universitatea McGill din Montréal (Canada), Universitatea Berkeley din California (SUA), Colegiul All Souls din Oxford (Marea Britanie), Universitatea Yale și Universitatea din Chicago (SUA). A primit numeroase distincții academice pentru lucrările sale și mai multe premii, printre care Erasmus (1983), „Thomas Jefferson" (1986), „Alexis de Tocqueville" (1994), iar în 2003, „John W. Kluge" din partea Bibliotecii Congresului Statelor Unite ale Americii pentru realizările obținute pe parcursul întregii cariere în domeniul științelor sociale și umaniste.

Principalele curente ale marxismului (publicată prima oară în limba poloneză în 1976, iar apoi în 1978, în limba engleză) este cea mai cunoscută carte a sa.

LESZEK KOŁAKOWSKI

★

FONDATORII

Principalele curente ale marxismului

Ediția a II-a

Prefață de
VLADIMIR TISMĂNEANU

Traducere din engleză de
S.G. DRĂGAN

CURTEA VECHE

Filosoful Solidarităţii: Laudatio pentru Leszek Kołakowski

Nu este câtuși de puțin o exagerare să spunem că Polonia a jucat un rol crucial în decesul comunismului. Dacă ne gândim la succesiunea de revolte antitotalitare din această țară (1956, 1968, 1976, 1980), înțelegem că Stalin nu greșea atunci când spunea că Poloniei i se potrivește comunismul precum șaua unei vaci. Și totuși despotul sovietic a făcut tot posibilul pentru a îngenunchea Polonia și spiritul democratic al acestei țări.

Nu este vorba de o „romantizare" a rezistenței anticomuniste poloneze, ci de fapte demonstrabile. Dacă ne gândim la opera și la acțiunea unor Ioan Paul al II-lea (fostul cardinal Karol Wojtyła), Leszek Kołakowski, Jacek Kuroń sau Adam Michnik, ne dăm seama că în Polonia a existat un focar continuu și irepresibil de opoziție față de dictatura comunistă.

Itinerarul spiritual al lui Leszek Kołakowski este emblematic pentru ceea ce criticul literar R.M. Albérès a numit „aventura intelectuală a unui veac marcat de atâtea iluzii, fanatisme, dezamăgiri, trădări, eroisme și apostazii". După scurta etapă în care a crezut în comunism, imediat după cel de Al Doilea Război Mondial, Kołakowski s-a transfigurat în marea voce a gândirii antitotalitare din ceea ce a fost Blocul Sovietic. Descris de istoricul Tony Judt drept „ultimul cetățean ilustru al Republicii Literelor din secolul al XX-lea", Kołakowski a fost nu doar mentorul câtorva generații de străluciți intelectuali democratici polonezi, ci și filosoful Solidarității. În opera sa își află originea multe dintre temele care au inspirat strategia noului evoluționism, formulată de Michnik și devenită bază a acțiunii Comitetului de Apărare a Muncitorilor (KOR) și, după 1980, a activității sindicatului independent și autoguvernat Solidaritatea.

Plecat dinspre neotomism, aderând la comunism ca atâția alții din generația sa, sedus și apoi dezgustat de stalinism, Leszek Kołakowski a ajuns, mai cu seamă după 1968, la conștientizarea impasului etic și teoretic al marxismului. Se poate spune că el se rupsese de bolșevism încă din 1956, când schițase programul revizionismului neomarxist ca revoltă a spiritului împotriva

dogmatismului asfixiant. Ostil oricărui fundamentalism, adversar categoric al clericalismului, xenofobiei și antisemitismului, filosoful a denunțat cu vigoare capcanele ideologiilor radicale de stânga. Tot Tony Judt, într-un articol apărut în septembrie 2006 în New York Review of Books, numește trilogia lui Kołakowski consacrată marilor curente ale marxismului „un monument al erudiției umaniste moderne".

În anii de după moartea lui Stalin, Kołakowski a fost spiritul director al legendarelor cluburi de discuții independente din Varșovia. În 1968, când comuniștii polonezi au suprimat revolta studențească, filosoful s-a solidarizat cu tinerii prigoniți pentru ideile lor democratice. Ruptura lui Kołakowski mai întâi cu socialismul de tip bolșevic, apoi cu marxismul în genere, văzut ca un mesianism politic pe cât de atractiv pentru dezmoșteniții soartei, pe atât de fals la nivelul promisiunilor de salvare universală, a dovedit că nu este obligatoriu ca intelectualii să sucombe la infinit în fața himerelor ideologice. Dimpotrivă, viața și opera lui Kołakowski depun mărturie pentru drama revizionismului marxist, ca și pentru virtutea purificatoare a apostaziei. În consonanță cu ideile lui Raymond Aron, el a depistat filonul milenarist în chiar inima teleologiei revoluționare marxiste. Cuvintele marii gânditoare Simone Weil, alese de Aron drept motto al cărții sale din 1955, *Opiul intelectualilor* (apărută la Curtea Veche Publishing în traducerea Adinei Dinițoiu), surprind perfect perspectiva demitizantă pe care Kołakowski a știut să o dezvolte cu maximă probitate intelectuală: „Marxismul este realmente o religie, în sensul cel mai impur al termenului. El are în comun cu toate formele inferioare ale vieții religioase mai ales faptul de a fi fost utilizat fără încetare, cum bine o spune Marx însuși, ca un opiu al poporului."

Cu diverse prilejuri, Kołakowski și-a afirmat adversitatea în raport cu orice reducționism monist ori determinism rigid. Pentru el, dimensiunea religioasă este o parte inalienabilă a experienței subiective, iar ateismul marxist s-a dovedit a fi o colosală impostură. O filosofie care exclude domeniul religios se condamnă să rămână un exercițiu aseptic, fără legătură cu dramele sufletului uman (vezi Leszek Kołakowski, *Why Is There Something Rather Than Nothing? 23 Questions from Great Philosophers*, Basic Books, New York, 2008). Ceea ce se cheamă „gândire unică" îi repugnă organic. Polifonia valorilor se întâlnește în opera kołakowskiană cu o susținere necontenită a principiului toleranței. Spinoza și Kant, mai degrabă decât Hegel și Marx, sunt spiritele cu care se simte înrudit filosoful.

Repudiind comunismul ca paradigmă a subjugării în numele emancipării, Kołakowski rămâne convins de importanța valorilor justiției și egalității. El are însă mereu grijă să avertizeze asupra oricărui colectivism, tribalism ori cult partinic (mă refer la cultul bolșevic al partidului presupus infailibil). Într-un eseu intitulat *Poate fi mântuit diavolul?*, Kołakowski scrie: „Avem nevoie de o tradiție socialistă care să fie conștientă de propriile limitări din moment ce visul mântuirii supreme terestre este numai disperare deghizată în speranță – este voința de putere deghizată în sete de justiție" (*Modernitatea sub un neobosit colimator*, Curtea Veche Publishing, traducere de Mihnea Gafița). Nimeni nu a examinat mai elocvent consecințele aplicării utopiei marxiste în Europa de Est ca Leszek Kołakowski.

Conștient de efectele tragice ale „Noii Credințe" (spre a folosi termenul lui Czesław Miłosz din *Gândirea captivă*), Kołakowski a demascat ipocrizia aflată la baza proiectului comunist de revoluționare a condiției umane. Mai mult, el a demonstrat că minciuna este „sufletul nemuritor al comunismului". Aroganța epistemologică a marxismului și pretenția de a oferi soluții imanente pentru chestiuni ce țin de ordinea transcendentă au fost fundamentul edificării universului totalitar bolșevic. Rolul intelectualului critic în societate este să nu pactizeze cu acest tip de demonism politic travestit în doctrină salvaționistă. Marxismul, afirmă filosoful polonez, este un mesianism apocaliptic, un fanatism cvasireligios care îmbrăca veșmintele raționalismului scientist. Cultul progresului se întâlnește astfel cu celebrarea Istoriei, a clasei alese și a partidului ca încarnare a unui adevăr unic, absolut și „atotbiruitor".

Într-un articol publicat la mijlocul anilor '80 în revista Commentary, Kołakowski analiza conexiunea inseparabilă dintre comunism și duplicitate. Ideile filosofului privitoare la natura intrinsec autoritară a proiectului marxist, ca să nu mai vorbim de matricea teroristă a iacobinismului leninist, au contribuit la configurarea curentului neoconservator. Evident, gândirea lui Kołakowski nu poate fi închisă într-o singură formulă. Nu întâmplător, el a scris un faimos eseu, intitulat *De ce sunt eu liberal-conservator-socialist-anticomunist*, în care respinge orice simplificare ideologică și pledează pentru un eclectism mereu deschizător de drumuri intelectuale.

Pentru Kołakowski nu este suficientă deplângerea catastrofei comuniste. Important este să se meargă la originile doctrinare ale proiectului mitocratic care promite „saltul din imperiul necesității în acela al libertății". Este vorba de o ambiție nemăsurată de a

forța ritmul istoriei, de a distruge structuri, instituții și mentalități în numele unui himeric „viitor luminos". Cum scrie criticul cultural Clive James: „Meritul lui Kołakowski este că ne spune de unde provine miasma. Karl Popper, Raymond Aron și alți analiști sociologici arată felul în care marxismul a afectat totul la nivel practic. Kołakowski îl depășește chiar și pe Isaiah Berlin, arătându-ne cum a fost afectat totul la nivel mental. (...) A fost un semn încurajator la sfârșitul secolului al XX-lea faptul că aceste concluzii ale lui Kołakowski au intrat în discuția generală despre politică" (*Cultural Amnesia: Necessary Memories from History and the Arts*, Norton, 2007). Într-adevăr, grație lui Kołakowski, experiența Europei de Est și Centrale a devenit parte a discursului filosofic contemporan în chestiuni ardente precum moralitatea, virtutea, culpabilitatea, relația scop–mijloace etc.

Tezele lui Kołakowski despre năruirea comunismului nu sunt de natură să susțină tendințele de autoglorificare ale celor care pretind că întreaga istorie a totalitarismului a fost una a rezistenței neînduplecate. De fapt, afirmă Kołakowski, au existat mereu minorități eroice, personalități opoziționiste care au plătit cu viața ori cu ani grei de închisoare și persecuții adversitatea activă față de sistemul opresiv. Nu puțini însă au cedat, au făcut compromisuri, au pactizat cu dictatura prin susținere activă ori prin tăcere. Într-un volum despre revoluțiile din 1989 pe care l-am coordonat cu prilejul aniversării a zece ani de la marea prăbușire, am inclus și un simptomatic eseu al lui Kołakowski despre moștenirile defunctului regim, acele „ruine neliniștite" care ne marchează și astăzi existența. Sfidând suficiența noilor hagiografi, Kołakowski observă cât de complicată a fost relația dintre putere și opoziție în regimurile leniniste: „Purul adevăr este că în majoritatea acestor țări – Polonia sfârșitului anilor '70 și a anilor '80 este, din nou, o excepție – mișcările de opoziție antitotalitară au cuprins numai o neînsemnată minoritate. Acești oameni au salvat sufletele națiunilor lor; până de curând, toți ceilalți preferau să traverseze strada la vederea lor. O majoritate covârșitoare a căutat să supraviețuiască adaptându-se «sistemului» aparent etern, nu datorită vreunui angajament entuziast față de ideile comuniste, ci din simpla necesitate de a-și duce viața într-o relativă siguranță. Mișcarea de opoziție în masă a început atunci când era evident pentru toată lumea... că tigrul era pe moarte." (*Revoluțiile din 1989*, traducere de Cristina Petrescu și Dragoș Petrescu, Polirom, Iași, 1999)

Nu neg că așa au stat lucrurile. Și totuși, nu putem uita că intelectualii critici, gânditori precum Kołakowski ori Havel, au

reușit să formuleze o filosofie a libertății care a subminat găunosul triumfalism oficial, a probat vulnerabilitatea sistemului și a reabilitat valoarea unei vieți trăite în adevăr. Asemenea idei au făcut posibile geneza sindicatului liber și autoguvernat Solidaritatea ca expresie a „puterii celor fără de putere“ și năruirea unui sistem întemeiat pe negarea drepturilor fundamentale ale ființei umane…

Acest text reprezintă o versiune adusă la zi a articolelor mele publicate în Evenimentul Zilei, în octombrie 2007, cu prilejul aniversării lui Leszek Kołakowski, care împlinea 80 de ani. Am scris pentru prima dată despre marele gânditor polonez în paginile revistei Agora, condusă de Dorin Tudoran, la mijlocul anilor ’80, unde am și tradus unul dintre eseurile sale despre marxism. În cartea mea *Scopul și mijloacele: Eseuri despre ideologie, tiranie și mit* (Curtea Veche Publishing, 2004), se pot găsi numeroase referințe analitice la creația filosofică și literară a acestui strălucit exponent al liberalismului anticomunist.

Vladimir Tismăneanu

Noua prefaţă

Au trecut aproximativ trei decenii de când aceste volume au fost scrise, și nu este nelalocul ei întrebarea dacă nu cumva evenimentele care s-au produs între timp au făcut ca interpretarea mea să fie perimată, irelevantă sau de-a dreptul greșită. De bună seamă, am avut prudența de a nu face predicții care acum s-ar fi putut dovedi false. Rămâne însă valabilă întrebarea dacă din istoria intelectuală sau politică pe care volumele mele au încercat s-o zugrăvească mai poate fi ceva de interes și, în caz că da, ce anume.

Marxismul a fost o doctrină filosofică sau semifilosofică și o ideologie politică folosite de către statul comunist ca principala sursă de legitimitate și ca un crez obligatoriu. Această ideologie îi era indispensabilă, indiferent dacă oamenii credeau în ea sau nu. În ultima perioadă a regimurilor comuniste, ea abia dacă mai exista ca un crez viu; distanța dintre ea și realitate era atât de mare, iar speranțele în viitorul paradis comunist se evaporau atât de repede, încât deopotrivă clasa conducătoare (adică aparatul de partid) și cei conduși erau conștienți de găunoșenia ei. Ea rămânea însă, oficial, obligatorie, tocmai pentru că reprezenta principalul instrument de legitimare a sistemului de putere. Dacă liderii voiau cu adevărat să comunice cu supușii lor, nu se mai foloseau de grotesca doctrină a „marxism-leninismului"; preferau să apeleze la sentimentele naționaliste sau, în cazul Uniunii Sovietice, la gloria imperială. În cele din urmă, ideologia de care vorbim s-a destrămat împreună cu imperiul; colapsul ei a fost unul dintre motivele pentru care în Europa sistemul de putere comunist a capotat.

Ar putea să pară că, după decesul acestui mecanism multinațional, inept din punct de vedere intelectual, dar eficient ca instrument de represiune, marxismul, ca obiect de studiu, e mort și îngropat și că scoaterea lui din negura uitării nu mai are niciun rost. Argumentul acesta nu stă în picioare. Interesul nostru pentru ideile din trecut nu depinde de valoarea lor intelectuală și nici de câtă forță de persuasiune mai au în prezent. Studiem diversele mitologii ale unor religii de mult timp dispărute, iar faptul că ele nu mai au adepți nu le face deloc mai puțin

interesante. Ca parte a istoriei religiilor și a istoriei culturii, un astfel de studiu ne face să înțelegem mai în profunzime activitatea spirituală a omenirii, propriul suflet și relațiile sale cu alte forme ale vieții umane. Cercetarea istoriei ideilor, fie ele religioase, filosofice sau politice, este o căutare a propriei identități, a sensului strădaniilor noastre mentale și fizice. Istoria utopiilor nu este mai puțin fascinantă decât, bunăoară, istoria metalurgiei sau a chimiei industriale.

Când e vorba de istoria marxismului, există și alte motive, mai pertinente, de a o studia. Doctrinele filosofice care multă vreme s-au bucurat de o mare popularitate (iar ceea ce era numit „economie filosofică marxistă" nu era știință economică în sensul actual al cuvântului, ci un vis filosofic) nu mor cu totul niciodată. Ele își modifică vocabularul, dar supraviețuiesc în subteranele culturii; și, cu toate că au o slabă vizibilitate, sunt încă în stare să-i atragă pe oameni sau să-i înspăimânte. Marxismul aparține tradiției intelectuale și istoriei politice a secolelor al XIX-lea și al XX-lea; și, ca atare, sunt în mod evident interesante atât el, cât și pretențiile lui, repetate la nesfârșit și adesea grotești, de a fi o teorie științifică. Din această filosofie decurgeau însă anumite consecințe practice care aveau să aducă omenirii nenorociri și suferințe de nedescris: proprietatea privată și piața urmau a fi desființate și înlocuite printr-o planificare universală și atotcuprinzătoare – proiect cu totul imposibil de realizat. La sfârșitul secolului al XIX-lea s-a atras atenția, în principal de către anarhiști, asupra faptului că, astfel concepută, doctrina marxistă era un proiect numai bun pentru a transforma societatea umană într-un imens lagăr concentraționar. De bună seamă că nu aceasta a fost intenția lui Marx, dar era un efect inevitabil al glorioasei și binevoitoarei utopii finale născocite de el.

Marxismul teoretic dogmatic își duce mai departe o existență precară pe culoarele unor instituții academice; deși capacitatea lui portantă este mică, nu este de neimaginat ca forța lui să crească beneficiind de susținere din partea unor mișcări intelectualmente paupere, dar zgomotoase, care, de fapt, au pierdut contactul cu marxismul ca sistem teoretic, dar care caută probleme care să poată fi prezentate, fie și în mod foarte vag, ca fiind ale capitalismului sau anticapitalismului (aceste concepte nu sunt niciodată definite, dar sunt utilizate în așa fel încât par că descind din tradiția marxistă).

Ideologia comunistă pare a fi într-o stare de *rigor mortis*, iar regimurile care încă o mai folosesc sunt atât de odioase, încât resurecția ei poate să pară imposibilă. Să nu ne pripim însă cu o

astfel de profeție (sau antiprofeție). Condițiile sociale din care s-a alimentat această ideologie și care s-au folosit de ea ar putea încă să renască; poate că – cine știe? – virusul dăinuie în stare latentă, așteptând următoarea oportunitate. Visurile despre o societate perfectă aparțin trunchiului durabil al civilizației noastre.

* * *

Aceste trei volume au fost scrise în limba poloneză în răstimpul 1968–1976, când publicarea lor în Polonia era de neconceput. Ele au fost publicate de Institut Littéraire din Paris în anii 1976–1978, iar apoi de către editori clandestini din Polonia. Următoarea ediție polonă a fost publicată la Londra în 1988 de către editura Aneks. În Polonia, cartea a fost publicată legal (de către editura Zysk) abia după anul 2000, când cenzura și regimul comunist dispăruseră. Versiunea engleză, datorată lui P.S. Falla, a fost publicată de Oxford University Press în 1978. Ulterior, au apărut traduceri în limbile germană, olandeză, italiană, sârbă și spaniolă. Mi s-a spus deunăzi că există și o versiune chineză; eu, însă, nu am văzut-o. În traducere franceză au fost publicate doar două dintre volume; de ce n-a mai apărut și volumul al treilea, editorii (Fayard) nu mi-au explicat, dar pot ghici și singur motivul: acest al treilea volum ar fi iritat în așa măsură sensibilitatea stângii franceze, încât editorii s-au temut să riște.

Leszek Kołakowski,
Oxford,
iulie 2004

Prefaţă la ediţia din 1981

Cartea de față este menită a servi drept manual. Spunând aceasta, nu emit pretenția absurdă de a fi reușit să prezint istoria marxismului într-o manieră necontroversabilă, negrevată de propriile mele opinii, preferințe și principii de interpretare. Tot ceea ce vreau să spun este că m-am străduit să înfățișez această istorie nu sub forma unui eseu vag, ci în așa fel încât să includă principalele fapte potențial utile oricui caută o introducere în această problematică, indiferent dacă e de acord sau nu cu aprecierea pe care le-o dau eu. Am făcut tot ce mi-a stat în putință să nu amestec expunerea și comentariul, ci să prezint propriile-mi vederi în secțiuni separate, clar delimitate.

Firește că opiniile și preferințele unui autor nu pot să nu se reflecte în modul său de a prezenta materialul, în alegerea temelor și în importanța relativă pe care o acordă diverselor idei, evenimente, scrieri și persoane. Ar fi însă cu neputință de alcătuit un manual de istorie, indiferent de ce fel – de istorie politică, de istorie a ideilor sau de istorie a artei –, dacă am admite că orice prezentare de fapte este la fel de distorsionată de vederile personale ale autorului și nimic altceva decât o construcție mai mult sau mai puțin arbitrară, situație în care nici nu se poate vorbi de o relatare istorică, ci doar de o serie de evaluări istorice.

Cartea de față este o încercare de a scrie o istorie a marxismului, adică istoria unei doctrine. Ea nu este o istorie a ideilor socialiste și nici a partidelor sau mișcărilor politice care și-au însușit drept ideologie o versiune sau alta a acestei doctrine. E de prisos să accentuez faptul că această distincție este anevoie de aplicat, îndeosebi în cazul marxismului, unde, în chip manifest, există o strânsă legătură între teorie și ideologie, pe de o parte, și înfruntările politice, pe de alta. Totuși, un autor, indiferent despre ce ar scrie, este nevoit să extragă din „întregul viu“ porțiuni separate, despre care știe bine că nu sunt cu totul independente de rest și autoconținute. Dacă acest lucru nu ar fi îngăduit, am fi nevoiți să nu scriem decât istorii ale lumii, deoarece toate lucrurile se leagă între ele într-un fel sau altul.

O altă trăsătură ce imprimă cărții caracterul de manual ține de faptul că am indicat, deși cât mai pe scurt cu putință, faptele de

bază care învederează legătura dintre evoluția doctrinei și funcția acesteia de ideologie politică. A rezultat astfel o narațiune presărată cu glosări de-ale mele.

Practic, nu există vreo chestiune ținând de interpretarea marxismului care să nu fie obiect de dispute. Am încercat să consemnez controversele principale. Aș fi depășit cu mult întinderea prezentei cărți dacă aș fi intrat într-o analiză detaliată a vederilor tuturor istoricilor și criticilor ale căror lucrări le-am studiat, dar ale căror opinii sau interpretări nu le împărtășesc. Cartea nu are pretenția de a oferi o interpretare deosebit de originală a lui Marx. Și este lesne de văzut că modul meu de a-l citi pe Marx a fost influențat de G. Lukács mai mult decât de către alți comentatori, deși sunt departe de a împărtăși atitudinea sa față de doctrina marxistă.

După cum se va observa, cartea nu este structurată după un principiu unic. Am constatat că este imposibil să optez pentru o ordonare pur cronologică, deoarece am socotit necesar să prezint anumite personalități sau tendințe ca părți ale unui întreg. Împărțirea pe volume este, în esență, cronologică, dar și aici mi-am permis o oarecare inconsecvență, spre a trata, pe cât se putea, diferitele tendințe din marxism ca pe niște teme separate.

Primul volum a fost schițat într-o primă formă în anul 1968, în timpul liber de care dispuneam din belșug după ce fusesem concediat de la catedra mea de la Universitatea din Varșovia. După vreun an sau doi, mi-am dat seama că respectiva ciornă necesita numeroase suplimentări, amendări și modificări. Volumele al doilea și al treilea au fost scrise în anii 1970–1976, pe când eram *fellow* al All Souls College din Oxford, și sunt aproape sigur că nu le-aș fi putut scrie dacă nu beneficiam de privilegiile de care m-am bucurat în această calitate.

Cartea nu cuprinde o bibliografie exhaustivă, ci doar indicații pentru cititorul dornic să consulte sursele sau principalele comentarii. În lucrările pe care le-am menționat, va fi ușor pentru oricine să găsească referințele bibliografice care, din păcate, sunt în prezent mult prea numeroase pentru ca un singur cititor să le poată stăpâni.

Volumul al doilea a fost citit în faza de text dactilografiat de către doi prieteni de-ai mei din Varșovia – dr. Andrzej Walicki și dr. Ryszard Herczyński. Primul este istoric al ideilor, iar cel de-al doilea, matematician; amândoi mi-au făcut multe observații critice și sugestii valoroase. Anterior traducerii, lucrarea, în întregul ei, a fost citită numai de mine și de soția mea, dr. Tamara

Kołakowska, de profesie psihiatru; la fel ca toate celelalte scrieri ale mele, și cea de față datorează mult judecății sale lucide și comentariilor sale critice.

Leszek Kołakowski,
Oxford

Introducere

Karl Marx a fost un filosof german. Enunțul acesta nu ne spune cine știe ce mare lucru, dar nu este nici atât de banal cum poate să pară la prima vedere. Așa cum, poate, vă amintiți, Jules Michelet obișnuia să-și deschidă cursul de istorie a Marii Britanii cu cuvintele: „Messieurs, l'Angleterre est une île." E o mare diferență între a ști pur și simplu că Anglia e o insulă și a interpreta istoria ei în lumina acestui fapt, care, astfel, capătă o semnificație aparte. În mod asemănător, enunțul că Marx a fost un filosof german poate implica o anumită interpretare a gândirii sale și a importanței ei filosofice și istorice, ca un sistem dezvoltat în termeni de analiză economică și de doctrină politică. O prezentare de acest fel nu este nici de la sine înțeleasă și nici necontroversabilă. Mai mult, deși pentru noi este limpede că Marx a fost un filosof german, cu o jumătate de secol în urmă lucrurile arătau cumva altfel. Pe vremea Internaționalei a II-a, majoritatea marxiștilor îl considerau pe Marx mai degrabă autorul unei anumite teorii economice și sociale care, potrivit unora dintre ei, era compatibilă cu diverse tipuri de viziune metafizică sau epistemologică. Alții însă erau de părere că teoria economică și politică a lui Marx a fost așezată pe o bază filosofică de către Engels, astfel încât marxismul, în sens propriu, era un edificiu teoretic alcătuit din două sau trei părți, elaborate de Marx, respectiv de Engels.

Cu toții cunoaștem fundalul politic al interesului actual pentru marxism, considerat a fi tradiția ideologică pe care se bazează comunismul. Atât pe cei care se consideră marxiști, cât și pe adversarii lor îi preocupă întrebarea dacă, prin ideologia și instituțiile sale, comunismul modern este moștenitorul legitim al doctrinei marxiste. Cele trei răspunsuri date cel mai adesea la această întrebare pot fi exprimate, simplificat, după cum urmează: 1) da, comunismul modern este întruchiparea perfectă a marxismului, ceea ce dovedește că acesta din urmă este o doctrină care duce la înrobire, tiranie și crimă; 2) da, comunismul modern este întruchiparea perfectă a marxismului, care, așadar, semnifică o speranță de eliberare și fericire pentru omenire; 3) nu, comunismul, așa cum îl cunoaștem, este o profundă deformare a

evangheliei lui Marx și o trădare a esenței socialismului marxian. Primul răspuns corespunde tradiționalei ortodoxii anticomuniste, cel de-al doilea, ortodoxiei comuniste, iar cel de-al treilea, diverselor forme de marxism critic, revizionist sau „deschis". Una dintre tezele susținute în cartea de față este că întrebarea este greșit formulată, astfel că încercările de a-i da un răspuns sunt zadarnice. Mai precis, este cu neputință de răspuns la întrebări de felul: „Cum pot fi rezolvate în conformitate cu marxismul diversele probleme ale lumii moderne?" sau: „Ce ar fi spus Marx dacă ar fi putut să vadă ce au făcut discipolii săi?" Astfel de întrebări sunt sterile și nu există o cale rațională de a căuta un răspuns la ele. Marxismul nu oferă vreo metodă specifică de rezolvare a unor chestiuni pe care Marx nu și le-a pus sau care nu existau pe vremea sa. Dacă viața lui s-ar fi prelungit cu nouăzeci de ani, el ar fi trebuit să-și modifice vederile în moduri pe care n-avem cum să le presupunem.

Cei ce consideră comunismul o „trădare" sau o „distorsiune" a marxismului caută, pesemne, să-l absolve pe Marx de răspundere pentru acțiunile celor care se consideră moștenitorii lui spirituali. În același mod, ereticii și schismaticii din secolele al XVI-lea și al XVII-lea acuzau Biserica Romană de a-și fi trădat misiunea și căutau să-l ferească pe Sfântul Pavel de asocierea cu corupția romană. Și, tot așa, admiratorii lui Nietzsche au căutat să spele numele său de orice responsabilitate pentru ideologia și practicile nazismului. Motivația ideologică a unor astfel de încercări este destul de limpede, dar valoarea lor informativă este aproape nulă. Există nenumărate dovezi că toate mișcările sociale se cer explicate printr-o multitudine de circumstanțe și că sursele ideologice la care ele apelează și cărora se străduiesc să le rămână fidele constituie doar unul dintre factorii care determină forma pe care o îmbracă și modurile lor de gândire și acțiune. Putem fi, așadar, din capul locului, siguri că nicio mișcare politică sau religioasă nu este o expresie perfectă a „esenței" acelei mișcări așa cum se găsește formulată în scrierile sacre; pe de altă parte, aceste scrieri nu sunt nicidecum pasive, ci exercită, la rândul lor, o influență proprie asupra cursului mișcării cu pricina. Ceea ce se petrece de obicei este că forțele sociale care se consideră reprezentante ale unei anumite ideologii sunt mai puternice decât acea ideologie, chiar dacă depind totuși într-o anumită măsură de tradiția acesteia.

Problema cu care se confruntă istoricul ideilor nu constă, așadar, în a compara „esența" unei anumite idei particulare cu „existența" ei practică sub formă de mișcări sociale, ci este mai

degrabă de a stabili cum anume și ca efect al căror circumstanțe ideea inițială a ajuns să servească drept punct de raliere pentru atâtea forțe diferite și reciproc ostile; sau care au fost ambiguitățile și tendințele divergente inerente ideii înseși care au făcut ca ea să evolueze așa cum a evoluat. Este un fapt bine știut, și de la care nu s-a înregistrat în istoria civilizației nicio excepție, că toate ideile importante sunt supuse diviziunii și diferențierii pe măsură ce continuă să se răspândească. Este deci fără rost să întrebi cine din lumea modernă este marxist „adevărat", căci asemenea întrebări nu se pot naște decât înăuntrul unei perspective ideologice care postulează că scrierile canonice sunt sursa autentică a adevărului și că oricine le interpretează corect se află negreșit în posesia acestuia. Nu există, de fapt, niciun motiv să nu recunoaștem că niște mișcări și ideologii, oricât de antagoniste între ele, sunt la fel de îndreptățite să invoce numele lui Marx, exceptând unele cazuri extreme de care prezenta lucrare nu se ocupă. În același fel, sunt sterile întrebările: „Cine a fost un veritabil aristotelician, Averroes, Toma d'Aquino sau Pomponazzi?" ori: „Cine a fost cel mai autentic creștin, Calvin, Erasmus, Bellarmin sau Loyola?" Această din urmă întrebare poate avea un sens pentru credincioșii creștini, dar n-are nicio relevanță pentru istoria ideilor. Istoricul, însă, poate să se întrebe ce anume din creștinismul primitiv a făcut posibil ca niște oameni atât de diferiți cum au fost Calvin, Erasmus, Bellarmin și Loyola să se reclame de la aceeași sursă. Cu alte cuvinte, istoricul ideilor ia ideile în serios și nu le privește ca fiind total subordonate evenimentelor și lipsite de orice viață proprie (pentru că, în acest caz, n-ar avea niciun rost să le studiem), dar nu crede că ele se pot transmite de la o generație la alta fără a-și schimba cât de cât înțelesul.

Relația dintre marxismul lui Marx și cel al marxiștilor e un obiect de studiu legitim, dar care nu ne așază în postura de a putea decide cine sunt „cei mai autentici" marxiști.

Dacă, în calitate de istorici ai ideilor, ne plasăm în afara ideologiei, nu înseamnă că ne plasăm și în afara culturii în care trăim. Dimpotrivă, istoria ideilor și, îndeosebi, a celor care au fost și continuă să fie cele mai influente este, într-o anumită măsură, un exercițiu de autocritică culturală. Eu îmi propun în această lucrare să studiez marxismul dintr-un punct de vedere similar celui adoptat de Thomas Mann în *Doctor Faustus* față de nazism și de relațiile acestuia cu cultura germană. Thomas Mann era îndreptățit să spună că nazismul nu avea nimic comun cu cultura germană sau că era o vădită negare sau parodie a acesteia. În fapt,

însă, el nu a spus asta, ci a preferat să se întrebe cum se face că niște fenomene cum erau mișcarea hitleristă și ideologia nazistă s-au putut produce în Germania și ce elemente din cultura germană au făcut posibil acest lucru. Orice german, susținea el, ar recunoaște cu groază, în bestialitățile nazismului, distorsiunea unor trăsături recognoscibile chiar și la cei mai nobili reprezentanți (acesta e lucrul cu adevărat important) ai culturii naționale. Mann nu s-a mulțumit să treacă în maniera uzuală peste chestiunea nașterii nazismului și să pretindă că acesta nu se putea revendica din nicio parte a moștenirii germane, ci a criticat cu franchețe acea cultură din care el însuși era parte componentă și element creator. Într-adevăr, nu e de-ajuns să spui că ideologia nazistă a fost o „caricatură" a lui Nietzsche, dat fiind că ține de esența unei caricaturi posibilitatea de a recunoaște după ea originalul. Naziștii le spuneau supraoamenilor lor să citească *Voința de putere*, și ar fi incorect să se spună că aceasta era o simplă întâmplare și că respectivii puteau la fel de bine să aleagă *Critica rațiunii practice*. Nu-i vorba de a-i găsi o „vină" lui Nietzsche, care, ca individ, nu era răspunzător pentru modul în care i-au fost utilizate scrierile; cu toate acestea, faptul că ele au fost astfel utilizate este de natură să alarmeze și nu poate fi lăsat deoparte ca irelevant pentru ceea ce era în mintea sa. Sfântul Pavel nu era personal responsabil pentru Inchiziție și pentru cum se prezenta Biserica Romană la sfârșitul secolului al XV-lea, dar cercetătorul, fie că este sau nu creștin, nu se poate mulțumi să observe cum creștinismul era pervertit și distorsionat de conduita unor papi și episcopi; el trebuie să încerce să descopere ce anume din epistolele Sfântului Pavel a dat naștere, la timpul potrivit, unor acțiuni odioase și criminale. Atitudinea noastră față de problema lui Marx și a marxismului trebuie să fie aceeași și, în acest sens, studiul de față este nu doar o relatare istorică, ci și o încercare de analiză a destinului straniu al unei idei care și-a avut sorgintea într-un umanism prometeic și care a culminat cu monstruoasa tiranie a lui Stalin.

* * *

Cronologia marxismului este complicată în principal din pricina faptului că scrierile lui Marx considerate astăzi cele mai importante au fost publicate abia în deceniile trei și patru ale secolului al XX-lea sau chiar mai târziu. În această situație s-au aflat textul integral al *Ideologiei germane,* textul integral al tezei de doctorat, *Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit și filosofia*

naturii la Epicur, apoi *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului*, *Manuscrise economico-filosofice*, din 1844, *Bazele criticii economiei politice (Grundrisse)*, precum și *Dialectica naturii* a lui Engels. Aceste lucrări nu au putut afecta epoca în care au fost scrise, dar, în prezent, sunt considerate importante nu doar din unghi bibliografic, ci și ca părți componente ale unei doctrine care, fără ele, nu poate fi înțeleasă. Se poartă încă dispute în jurul întrebării dacă și în ce măsură ceea ce se consideră a fi ideile de maturitate ale lui Marx, așa cum se află expuse îndeosebi în *Capitalul*, reprezintă o evoluție firească a filosofiei sale din tinerețe sau, după cum susțin unii critici, marchează o schimbare intelectuală radicală. Altfel spus: a abandonat Marx în anii '50 și '60 un mod de gândire și de cercetare situat în orizontul filosofiei lui Hegel și a Tinerilor Hegelieni? Unii sunt de părere că filosofia socială din Capitalul este, ca să spunem așa, prefigurată de scrierile mai timpurii, fiind o dezvoltare și o particularizare a acestora, pe când alții susțin că analiza societății capitaliste făcută în *Capitalul* denotă o ruptură cu retorica utopică și normativă din perioada timpurie; iar cele două viziuni incompatibile se află în corelație cu interpretări opuse ale ansamblului gândirii lui Marx.

Lucrarea de față pornește de la premisa că, nu doar cronologic, ci și logic, punctul de plecare al lui Marx se află în antropologia filosofică. În același timp, este practic imposibil de izolat conținutul filosofic de corpul principal al gândirii lui Marx. Marx nu a fost un autor academic, ci un umanist în sensul renascentist al termenului: spiritul său era preocupat de totalitatea lucrurilor omenești, iar viziunea sa despre eliberarea socială îmbrățișa, ca un ansamblu de părți interdependente, toate problemele majore cu care se confruntă omenirea. S-a statornicit obiceiul de a împărți marxismul în trei zone de speculație – fundamentele antropologiei filosofice, doctrina socialistă și analiza economică – și de a identifica sursele lor respective în dialectica germană, gândirea socialistă franceză și economia politică britanică. Mulți sunt însă de părere că această împărțire tranșantă este în dezacord cu scopul lui Marx însuși, acela de a furniza o interpretare globală a comportamentului uman și a istoriei și de a edifica o teorie integrală a omului în cadrul căreia chestiunile particulare capătă sens doar în relație cu întregul. Cât despre modul în care elementele marxismului se leagă între ele și natura coerenței lui interne, acestea nu pot fi formulate printr-o singură propoziție. S-ar părea totuși că Marx s-a străduit să discearnă acele aspecte ale procesului istoric care conferă o semnificație comună chestiunilor

epistemologice și celor economice, precum și idealurilor sociale sau, exprimându-ne altfel, s-a străduit să creeze instrumente de gândire și categorii gnoseologice care să fie suficient de generale spre a face inteligibile toate fenomenele umane. Dacă însă încercăm să reconstituim aceste categorii și să expunem gândirea lui Marx în conformitate cu ele, riscăm să pierdem din vedere evoluția sa ca gânditor și să tratăm ansamblul operei sale ca pe un unic bloc omogen. Iată de ce pare preferabil ca, mai întâi, să urmărim evoluția în linii mari a gândirii sale și abia după aceea să examinăm care dintre elementele ei erau prezente încă de la început, fie și doar implicit, și care pot fi considerate tranzitorii și accidentale.

Tabloul sinoptic al istoriei marxismului oferit aici se va focaliza asupra întrebării ce pare să se fi aflat în toate perioadele în centrul gândirii independente a lui Marx: Cum s-ar putea evita dilema utopism *versus* fatalism istoric? Altfel spus, cum s-ar putea articula și susține o viziune care să nu constea nici în proclamarea arbitrară a unor idealuri închipuite, nici în acceptarea resemnată a ideii că lucrurile omenești sunt supuse unui proces istoric anonim la care toți participă, dar nimeni nu e în măsură să-l controleze? Surprinzătoarea diversitate de vederi exprimate de marxiști privitoare la așa-numitul „determinism istoric" al lui Marx este un factor care face posibile prezentarea și schematizarea cu precizie a tendințelor din marxismul secolului al XX-lea. Este, de asemenea, clar că felul în care răspundem la întrebarea privind locul conștiinței și voinței umane în procesul istoric determină în mare parte sensul pe care-l atribuim idealurilor socialiste și stă în directă legătură cu teoria revoluțiilor și a crizelor.

Punctul de plecare al gândirii lui Marx l-au constituit însă problemele filosofice cuprinse în moștenirea hegeliană, iar elucidarea acestei moșteniri reprezintă fundalul natural pentru orice încercare de a-i expune ideile.

I

ORIGINILE DIALECTICII

Toate orientările vii din filosofia modernă își au preistoria lor, care poate fi urmărită până aproape de începuturile gândirii filosofice despre care s-au păstrat mărturii. Ele posedă, așadar, o istorie mai veche decât denumirile lor și decât formele lor clar recognoscibile: putem vorbi cu temei despre pozitivism înainte de Comte sau despre filosofie existențialistă înainte de Jaspers. La prima vedere, ar putea să pară că marxismul se află într-o situație diferită dat fiind că își trage numele de la fondatorul său: „marxism anterior lui Marx" ar suna la fel de paradoxal precum „cartezianism anterior lui Descartes" sau „creștinism anterior lui Hristos". Cu toate acestea, curentele intelectuale care-și au originea într-o anumită persoană își au și câte o preistorie a lor, reprezentată de un spectru de întrebări care s-au impus sau de o serie de răspunsuri izolate pe care câte un spirit remarcabil le sudează într-un tot unic, transformându-le astfel într-un nou fenomen cultural. Firește, „creștinism anterior lui Hristos" poate fi un simplu calambur, unde cuvântul „creștinism" este folosit cu un sens diferit de cel pe care-l are în mod curent; în fond, toată lumea e de acord că istoria creștinismului timpuriu nu poate fi înțeleasă fără cunoștințele dobândite cu multe strădanii de către specialiști cu privire la viața spirituală din Iudeea imediat anterioară apariției lui Hristos. Ceva analog se poate spune și despre marxism. Expresia „marxism anterior lui Marx" este lipsită de sens, dar gândirea lui Marx ar fi golită de conținut dacă n-ar fi privită în contextul istoriei culturale europene în ansamblu, ca un răspuns la anumite întrebări fundamentale pe care filosofii și le-au pus timp de secole sub o formă sau alta. Numai în raport cu aceste întrebări, cu evoluția lor și cu feluritele moduri în care au fost formulate poate fi înțeleasă filosofia lui Marx în unicitatea ei istorică și în permanența valorilor sale.

În ultimul sfert de secol, o seamă de istorici ai marxismului au adus contribuții importante aplecându-se asupra întrebărilor pe care i le ridicase lui Marx filosofia germană și la care el a oferit răspunsuri noi. Dar însăși această filosofie, de la Kant la Hegel, a fost o încercare de a inventa noi forme conceptuale pentru niște întrebări fundamentale, din timpuri imemoriale. Ea nu capătă sens decât în termenii unor astfel de întrebări, deși, desigur, nu se reduce la ele, căci, dacă o atare simplificare ar fi posibilă, istoria filosofiei ar înceta să existe, pentru că orice evoluție filosofică ar fi privată de relația unică pe care o are cu propria-i epocă. În general, istoria filosofiei stă sub semnul a două principii care se limitează reciproc. Pe de o parte, întrebările de interes fundamental pentru un filosof trebuie privite ca aspecte ale unei aceleiași curiozități a spiritului uman în fața situațiilor diverse pe care viața i le aduce în față. Pe de altă parte, este necesar să punem în lumină unicitatea istorică a fiecărei orientări intelectuale sau fapt observabil și să le corelăm cât mai strâns cu putință cu epoca în care s-a ivit respectivul filosof și la modelarea căreia a contribuit el însuși. Este greu să ne conformăm simultan ambelor reguli, deoarece, deși știm că, în mod necesar, ele se limitează reciproc, nu știm cu precizie cum se petrece acest lucru, deci suntem nevoiți să ne sprijinim pe intuiția noastră falibilă. Cele două principii sunt, așadar, departe de a fi atât de sigure și de neechivoce cum sunt metodele de realizare a unui experiment științific sau cele de identificare a unor documente, dar sunt, cu toate acestea, utile în chip de repere și de mijloace de a evita cele două forme extreme de nihilism istoric. Una se bazează pe reducția sistematică a oricărui efort filosofic la un ansamblu de întrebări veșnic reluate, ignorând astfel panorama evoluției culturale a omenirii și, în general, minimalizând rolul acestei evoluții. Cea de a doua formă de nihilism constă în a ne mulțumi cu sesizarea specificului fiecărui fenomen sau epoci culturale pe temeiul, explicit sau implicit, că singurul factor care contează este cel care conferă unicitate unui anumit complex cultural, unde fiecare detaliu – deși poate fi, indubitabil, o repetare a unor idei anterioare – dobândește un nou înțeles în relația sa cu acest complex, nemaifiind semnificativ în niciun alt mod. Acest postulat hermeneutic generează, în mod evident, un nihilism istoric propriu, căci stăruind asupra relației exclusive a fiecărui detaliu cu un întreg sincronic (care poate fi un intelect individual sau o întreagă epocă culturală), el exclude orice continuitate interpretativă, obligându-ne să tratăm intelectul sau epoca în cauză ca una dintr-un șir de entități închise, monadice. El exclude

din capul locului posibilitatea comunicării între astfel de entități și limbajul capabil să le descrie în mod colectiv: fiecare concept capătă un înțeles diferit în funcție de complexul la care e aplicat, iar construirea de categorii superioare sau nonistorice este exclusă, ca fiind în dezacord cu principiile de bază ale cercetării.

Căutând să evite ambele extreme nihiliste, scopul cercetării pe care o întreprindem aici este de a înțelege ideile de bază ale lui Marx ca pe niște răspunsuri la întrebări ce solicitau de mult timp mințile filosofilor, dar totodată de a le înțelege în unicitatea lor, atât ca emanații ale geniului lui Marx, cât și ca fenomene aparținând unei epoci cu anumite particularități. O astfel de directivă este mai ușor de formulat decât de întreprins cu succes; pentru a o face în mod perfect, ar trebui scrisă o istorie completă a filosofiei sau chiar a întregii civilizații umane. Ca un substitut modest al acestui obiectiv imposibil, vom încerca o succintă prezentare a întrebărilor în privința cărora marxismul poate fi caracterizat drept un pas înainte în evoluția filosofiei europene.

1. Contingența existenței umane

Dacă aspirația filosofiei a fost și este aceea de a cuprinde cu mintea totalitatea Ființei, stimulul inițial i-a venit din conștiința imperfecțiunii umane. Atât această conștiință, cât și năzuința de a depăși imperfecțiunea umană prin înțelegerea Întregului au fost moștenite de filosofie din tărâmul mitului.

Interesul filosofic s-a centrat asupra limitelor și asupra mizeriei condiției umane, dar nu în formele ei vizibile, tangibile și remediabile, ci ca precaritate funciară care nu poate fi remediată cu mijloace tehnice și care, odată aprehendată, a fost resimțită drept cauza carențelor mai evidente, empirice ale omului, acestea din urmă nefiind decât niște fenomene secundare. Deficiența fundamentală, înnăscută, a căpătat varii nume: filosofia creștină medievală vorbea despre „contingența“ existenței umane, ca și, de altfel, a tuturor ființelor create. Termenul „contingență“ își avea obârșia în tradiția aristotelică (Aristotel, în *Despre interpretare*, numea „contingente“ acele judecăți care enunță despre un obiect ceva ce acestuia îi poate lipsi fără a-i altera natura) și desemna starea unei ființe finite care putea să existe sau nu, dar nu în chip necesar, adică a cărei esență nu implică existența. Orice lucru creat are un început în timp: a fost o vreme când nu exista, ceea ce înseamnă că nu există cu necesitate. Pentru scolastici, pe urmele lui Aristotel, distincția dintre *esență* și *existență* servea la distingerea ființelor create de Creator, care exista în mod necesar

(la Dumnezeu, *esența* și *existența* erau același lucru) și care constituia cea mai evidentă dovadă a precarității creației, dar aceasta nu era privită ca o nenorocire sau ca o manifestare a decăderii. Faptul că omul este o ființă contingentă sau accidentală era o pricină de smerenie și de adorare a Creatorului; era un aspect inevitabil, de neînlăturat al ființei sale, dar nu denota o cădere dintr-o stare superioară. Existența trupească și temporală a omului nu era rezultatul vreunei degradări, ci era o caracteristică naturală a speciei umane în cadrul ierarhiei ființelor create.

În tradiția platoniciană, pe de altă parte, termenul „contingent" a fost folosit rareori sau deloc, iar faptul că omul, ca ființă finită, temporal, era diferit de esența umanității însemna că „omul era diferit de sine", altfel spus, că existența lui empirică, temporală, factuală nu era identică cu Ființa ideală, perfectă, extratemporală a umanității ca atare. Dar a fi „diferit de sine" înseamnă a suferi de o insuportabilă disjuncție, a trăi cu conștiința propriului declin și într-o perpetuă tânjire după identificarea perfectă, pe care nu ne-o îngăduie existența noastră în timp și într-un corp fizic supus corupției. Lumea în care trăim ca indivizi finiți, conștienți de propria noastră vremelnicie, este un loc de exil.

2. Soteriologia lui Plotin

Platon și platonicienii au formulat în limbaj filosofic întrebarea (care-și are obârșia în tradiția religioasă și străbate întreaga istorie a civilizației europene): Există vreun remediu la starea contingentă a omului? Este viața sa în mod incurabil accidentală, cum gândea Lucrețiu și cum susțin astăzi existențialiștii, sau, în ciuda dualității sale, omul a păstrat o legătură detectabilă cu Ființa nonaccidentală și noncontingentă, astfel încât poate nutri speranța de autoidentificare? Sau, în termeni moderni, este el chemat sau destinat să revină la starea de împlinire și noncontingență?

Pentru platonicieni, îndeosebi pentru Plotin, dar și pentru Sfântul Augustin, deficiența existenței umane iese cel mai clar în evidență prin caracterul ei temporal, nu doar din faptul că omul are un început în timp, ci și în cel de a fi supus vremelniciei în general. Plotin continuă o direcție de gândire inițiată de Parmenide și, deși construcția sa intelectuală culminează cu o fază superioară Ființei, așa cum o concepea Parmenide (și care la Plotin este secundară Unului sau Absolutului), viziunea sa filosofică de bază este aceeași cu a predecesorului său. Plotin nu argumentează, precum aristotelicienii, *ex contingente ad*

necessarium, adică el nu încearcă să arate că realitatea Unului poate fi dedusă în mod concludent din observarea ființelor finite, ca o presupoziție logică a existenței acestora. Realitatea Unului este inexprimabilă și totuși evidentă prin sine, deoarece „a fi" în sensul cel mai fundamental înseamnă a fi în mod imuabil și absolut, a fi nediferențiat și în afara timpului. Ceea ce cu adevărat *este* nu poate fi supus timpului, distincției dintre trecut și viitor. Ființele finite și condiționate, pe de altă parte, trec întruna dintr-un trecut care a încetat să fie într-un viitor care încă nu există; ele sunt nevoite să se privească în termeni de memorie sau de anticipație; cunoașterea de sine în cazul lor nu este directă, ci mediată de distincția dintre ceea ce a fost și ceea ce va fi. Ele nu sunt identice cu sine sau „dintr-o bucată"; trăiesc într-un prezent care dispare chiar în clipa când se ivește și nu mai poate fi recuperat decât prin memorie. Unul e cu adevărat identic cu sine și de aceea nu poate fi adecvat înțeles prin opoziție cu lumea trecătoare, ci doar în și prin el însuși. („Nu putem gândi Primul ca mișcându-se spre vreun altul; el își are modul său de a fi înainte ca orice altceva să fi fost; nici chiar Ființa nu o admitem și, ca atare, nici o relație cu cele ce sunt." – *Enneade*, VI, 8.8. „Cu siguranță, ceea ce n-a ieșit niciodată din propria-i orbită, neclintit în ceea ce este, neschimbător al său însuși, este cel despre care se poate spune în sensul cel mai strict că-și are propria-i ființă." – *ibidem*, 9). Pe de altă parte, ființele compozite nu sunt identice cu sine, întrucât una e să spui că ele există și alta să spui că sunt de un fel sau altul. Cel ce este ceea ce este se sustrage limbajului: chiar și „Unul", chiar și „Ființă" nu sunt decât niște încercări stângace de a exprima inexprimabilul; cei care au trăit experiența acestei Ființe știu despre ce vorbesc, dar nu pot niciodată să comunice acea experiență. *Enneadele* stăruie la nesfârșit asupra acestei intuiții fundamentale care se refuză întruna expresiei verbale. Despre creaturile finite nu se poate spune cu adevărat că „sunt", deoarece ele se sting în fiecare moment al duratei lor și nu se pot autopercepe ca niște identități, ci sunt silite, pentru a se putea înțelege pe sine, să se ducă înaintea sau înapoia lor. Termenul „existență" nu se potrivește însă nici Absolutului, deoarece în limbajul obișnuit îl aplicăm la ceea ce poate fi prins cu ajutorul unor concepte, or, Unul nu este o entitate conceptuală. Rațiunea noastră îl aproximează pe Unu pe calea negației. Cu mințile noastre deficitare noi îl aprehendăm ca fiind ceea ce este radical altul decât lumea limitărilor, nu doar cea sensibilă, ci chiar și lumea ideilor raționale eterne. Dar această abordare negativă este doar o nefericită necesitate, pe când, în

realitate, lucrurile stau exact pe dos: lumea obiectelor trecătoare este cea negativă, caracterizată prin limitare și prin participare la neființă. Unul nu este un „ceva", pentru că a fi ceva înseamnă doar a nu fi altceva: el se definește prin calități pe care obiectul respectiv le posedă și care sunt opuse celor pe care nu le posedă. A fi ceva înseamnă a fi limitat sau, cu alte cuvinte, a fi într-o anumită măsură nimic.

Ipostazele realității sunt tot atâtea etape de degradare. Ființa sau intelectul, ca a doua ipostază, reprezintă Unul degradat în multiplu, deoarece presupune a lua act de sine și deci un fel de dualitate între ceea ce aprehendează și ceea ce este aprehendat. (În cazul Unului, nu putem vorbi de cunoaștere, căci actul de cunoaștere distinge un subiect și un obiect: *Enn.*, v. 3, 12-13 și v. 2-4.) Sufletul, care este a treia ipostază, constă din spirit degradat de contactul cu lumea fizică, adică cu răul și nonexistența. Materia și corpurile ca manifestări calitative ale ei constituie ultimul stadiu al degradării, pasivitatea radicală și non-autosuficiența: incomplete, lipsite de armonie, nu cu mult diferite de niște umbre, Ființa lor contează, practic, nu mai mult decât neființa (*Enn.*, I, 8.3-5). Atenuarea existenței se măsoară prin coborârea din unitate în multiplicitate, din imobilitate în mișcare și din eternitate în timp. Mișcarea este o degradare a repausului, activitatea este contemplație anemiată (*Enn.*, III, 8.4), timpul este coruperea eternității. Spiritul uman nu poate concepe eternitatea decât ca non-timp, dar, de fapt, timpul este non-eternitatea, negație sau diluare a Ființei. A fi în timp înseamnă a fi tot deodată. Strict vorbind, conform expunerii alambicate din *Enn.*, 3.7, nu sufletele sunt în timp, ci timpul este în ele, căci ele au creat timpul prin preocuparea lor pentru obiectele simțurilor. Definiția plotiniană a eternității, prefigurând parcă celebra formulare din *Mângâierile* lui Boethius, spune că ea este „viața – instantaneu întreagă, completă… care aparține Existentului Autentic prin chiar existența sa" (*Enn.*, III, 7.3). Ea nu cunoaște distincția dintre ceea ce a fost și ceea ce nu e încă și este, deci, identică cu adevărata Ființă: căci „a fi în realitate" înseamnă „niciodată a nu fi" și „a nu fi nicicând diferit", așadar înseamnă a fi identic cu sine și imuabil (III, 7.6).

Dar sufletul întemnițat în vremelnicie, împins neîncetat din neantul a ceea ce a fost spre neantul a ceea ce va fi, nu este, în fond, decât un nesfârșit surghiun. Cea de-a șasea *Enneadă* nu este doar o descriere a distanței infinite dintre suprema realitate și viața minților și a simțurilor noastre, dintre această supremă realitate și vorbirea și conceptele noastre; ea indică totodată

drumul pe care ne putem întoarce din surghiun la contopirea cu Absolutul. Această întoarcere însă nu este o înălțare a omului deasupra stării lui naturale (ideea de supranatural nu-și are locul, în general, în gândirea lui Plotin), ci este o revenire a sufletului la propriul eu.

> Nu este în firea sufletului să atingă neantul extrem; cea mai de jos treaptă pe care o atinge coborând este răul și, ca atare, neființa; niciodată, însă, neantul extrem. Când sufletul începe din nou să urce, el ajunge nu la ceva ce-i este străin, ci la propriul lui eu; astfel desprins de lume, el nu este în altceva, ci în sine însuși. (*Enn.*, VI, 9.11)

Chiar și pe treapta cea mai de jos la care coboară, sufletul nu este rupt de izvorul său și este oricând liber să se întoarcă.

> Noi n-am fost amputați; nu suntem separați, deși firea fizică ne-a învăluit spre a ne lipi de ea; noi respirăm și ne ținem în loc, deoarece Supremul nu dăruiește și pleacă, ci dă din prisosul său pentru totdeauna cât timp rămâne ceea ce este. (VI, 9.9)

Drumul spre unitate nu înseamnă căutare a ceva exterior căutătorului: dimpotrivă, înseamnă lepădarea de orice legături cu realitatea din afară, mai întâi cu lumea fizică, apoi cu cea a ideilor, astfel ca sufletul să se poată uni cu ceea ce constituie ființa sa cea mai lăuntrică. Opera lui Plotin nu reprezintă un sistem metafizic, deoarece limbajul nu poate exprima cele mai importante adevăruri; ea nu este o teorie, ci o operă de consiliere spirituală, un ghid pentru uzul celor ce voiesc să purceadă la a se elibera de ființarea temporală.

Plotin, Iamblichos și alți platonicieni și-au exercitat influența atât direct, cât și în măsura în care ideile lor au fost preluate de primii gânditori creștini. Concepția pe care au răspândit-o astfel și care n-a dispărut niciodată din cultura noastră era o îmbinare între tânjirea mitopoietică după un paradis pierdut și credința în Unul care Este, care i se prezintă omului nu doar în calitate de creator și de ființă sieși-suficientă, ci și ca bine suprem, ca împlinire a menirii finale a omului și ca o voce care-l recheamă la sine însuși. Platonicienii au familiarizat filosofia cu anumite categorii menite să exprime deosebirea dintre existența empirică, factuală și finită și adevărata Ființă a omului, identică sieși și eliberată de cătușele timpului; ei făceau trimitere la un „sălaș natal" de dincolo de realitatea cotidiană, un loc în care omul putea fi ceea ce era cu adevărat. Ei explicau procesul de declin și de reascensiune, deosebirea dintre ființarea contingentă a omului și autentica lui Ființă, și se străduiau să arate cum poate să-și

depășească această dualitate printr-un efort de auto-îndumnezeire. Refuzau să accepte contingența ca fiind destinul uman și credeau că rămânea deschisă calea spre Absolut.

În același timp, Plotin scoate în evidență legătura dintre dualitatea naturii umane și limitarea care ne obligă să privim lumea cunoscută ca pe ceva esențialmente diferit de noi, astfel încât gândurile și percepțiile noastre se mișcă într-un univers care le e străin. Dacă vom putea să depășim înstrăinarea de sine însuși a sufletului (impusă de timp, ceea ce el cunoaște, iubește sau dorește). Platon scria în una dintre *Scrisori* că „pe cineva care nu are familiaritate cu lucrul, nici ușurința de a învăța nu i-o poate da, nici memoria, căci nu se poate face începătura de la deprinderi străine" (*Scrisoarea a VII-a*, 344a). Pe când în cazul adevăratei cunoașteri, subiectul nu este numai un absorbitor de informație privitoare la niște realități ce-i sunt total exterioare, ci intră într-un contact intim cu obiectul, iar această cunoaștere este modul său de a deveni mai bun decât era înainte. Pentru Platon și platonicieni, așadar, nevoia sufletului de a se elibera de contingență presupune depășirea înstrăinării dintre suflet și obiectul său. Tot ceea ce face ca lumea să-mi fie străină și esențialmente diferită de mine este deopotrivă cauză a limitării, insuficienței și imperfecțiunii mele. A te redescoperi pe sine înseamnă a-ți reapropria lumea, a ajunge în raporturi bune cu realitatea. Propria mea unitate înseamnă unitatea mea cu lumea, iar ascensiunea mea la cunoaștere este identică cu aspirația universului la unitatea-i pierdută. Așa cum mintea umană este lumina călăuzitoare a creației, logica, adică mișcarea gândurilor mele despre realitate, este procesul prin care realitatea își caută propria-i reintegrare. Acestea sună aidoma unei expuneri hegeliene, dar sunt întru totul în concordanță cu gândirea lui Plotin:

> Dialectica nu constă din simple teorii și reguli: ea tratează despre adevăruri; Existențele sunt oarecum Materia ei sau cel puțin ea purcede metodic spre Existențe și intră, printr-un unic pas, în posesia ideilor și a realităților. (*Enn.*, I, 3.5)

Cum odiseea cosmică este totuna cu istoria sufletului, iar activitatea sufletului este gândirea logică, ideile și realitatea tind să conveargă în evoluția lor și, astfel, să nu mai existe distincție între dialectică și metafizică. Gândirea în adevăratul sens al cuvântului este și trebuie să fie autodirecționată.

> Dacă actul intelectual este îndreptat spre ceva din afară, el este deficient, iar intelecția e defectuoasă. (*Enn.*, V, 3.13)

Rezumând: pentru Plotin, unica realitate adevărată este cea care e absolută, ne-contingentă și identică cu propria existență. Contingența Ființei umane rezidă în faptul că adevărata esență a omului se află în afara sa și diferă de viața lui empirică, ceea ce e cel mai evident în aservirea lui față de timp. Reîntoarcerea la non-contingență semnifică o revenire la unitatea cu Absolutul, într-un mod care nu poate fi mai îndeaproape definit și care este, de fapt, inexprimabil. Reîntoarcerea înseamnă eliberare de timp, astfel că memoria încetează să mai existe (*Enn.*, V, 3.13). Procesul prin care sufletul se eliberează de timp este deopotrivă o evoluție a realității în ansamblu de la o stare condiționată la una absolută. Efectul acestui proces este ștergerea distincției dintre cunoscător și obiectul cunoașterii: subiectul și obiectul se re-unesc și lumea încetează de a mai fi un tărâm străin în care sufletul intră din afară.

3. Plotin și platonismul creștin. Căutarea rațiunii creației

Versiunea creștină a platonismului, adică filosofia Sfântului Augustin, diferă în chip fundamental de cea a lui Plotin prin aceea că este bazată pe Întrupare și Mântuire și prin ideea unui Dumnezeu personal care dă ființă lumii prin propria alegere liberă. Și pentru Augustin, însă, contingența omului este cea mai evidentă în ființa lui temporală. Cartea XI a *Confesiunilor*, neîndoielnic influențată de Plotin, reflectă experiența copleșitoare a conștientizării propriei existențe între trecutul lipsit de realitate și viitorul lipsit de realitate. Timpul nu poate fi decât subiectiv, un atribut al sufletului care trăiește experiența propriei Ființe, căci ceea ce a fost și ceea ce va fi n-au altă existență decât cea aprehendată de gândirea umană. Prin urmare, doar în relație cu sufletul putem vorbi inteligibil despre distincția dintre realitatea trecută și cea viitoare. Dar această distincție trădează ea însăși contingența unei ființe conștiente că propria viață este o perpetuă evanescență, reprezentată în fiecare moment dat printr-un punct fără întindere și izolat între două întinderi de neant. Augustin, asemenea lui Plotin, zugrăvește insuficiența omului, dar la el ideea de Providență modifică tabloul. Dat fiind că dihotomia fundamentală este cea dintre Dumnezeul personal și lumea creată și dat fiind că acea lume este cuprinsă de providența lui

Dumnezeu, dat fiind, pe deasupra, că pământul e un loc de surghiun în care suntem alungați din pricina păcatului, și nu printr-un ineluctabil proces de emanație, iar eliberarea noastră de păcat este opera Mântuitorului întrupat, nu e surprinzător că scrierile lui Augustin sunt un strigăt după ajutor, și nu, precum cele ale lui Plotin, o chemare la efort. Gândirea lui Augustin, profund marcată de controversa cu maniheismul, pune principalul accent pe atotputernicia lui Dumnezeu, care veghează asupra creației sale, în timp ce pentru Plotin realitatea este, înainte de toate, „un drum ce duce deopotrivă în sus și în jos". Absolutul lui Plotin este, în sensul indicat mai sus, „natura umană": omul îl descoperă înăuntrul său ca fiind adevăratul său eu și recunoaște că Eternitatea îi este sălașul natal, pe când la Augustin omul se recunoaște ca fiind o făptură neajutorată, nefericită și incapabilă de autoeliberare. Așa cum am văzut, o împărțire între o lume naturală și una supranaturală ar fi lipsită de sens în sistemul lui Plotin, pe când în cel al lui Augustin constituie cadrul de bază al metafizicii. Dumnezeu nu este esența omului, ci un Cârmuitor și o sursă de ajutor. Existența temporală este semnul vizibil al insignifianței omului, prin care el devine conștient de nevoia sa de protecție și ajutor.

Pe scurt, întoarcerea în paradisul pierdut înseamnă la cei doi filosofi lucruri diferite, după cum diferite sunt și viziunile lor despre modul cum acesta poate fi atins. Pentru Plotin el înseamnă identificarea cu Absolutul și poate fi atins prin efortul neasistat al oricărui om în stare să se smulgă din chingile ființării corporale și intelectuale; în principiu, Absolutul este „în noi". Pentru Augustin, întoarcerea nu este posibilă decât cu ajutorul harului, iar exercițiul voinței individuale joacă un rol secundar sau niciunul. În plus, întoarcerea aceasta nu suprimă diferența dintre Creator și creație și nu restabilește nicidecum identitatea pierdută dintre ele; dimpotrivă, primul pas pe drumul de întoarcere este conștientizarea de către suflet a prăpastiei care-l desparte pe omul căzut de Dumnezeu.

Ambele sisteme însă, atât cel emanaționist, cât și cel creștin, lasă fără răspuns o întrebare care, potrivit lor, depășește puterea minții umane, deși aceasta depune străduințe spre a-l găsi: întrebarea cum s-a produs degradarea Ființei? Modul de a formula această întrebare diferă în funcție de concepția despre Absolut: în primul caz ea este: „De ce Unul a dat naștere multiplului?", iar în cel de-al doilea: „De ce a creat Dumnezeu lumea?" Unul din gândirea lui Plotin, asemenea Creatorului din cea a lui Augustin, se caracterizează prin autosuficiență absolută,

și ar fi o blasfemie să presupunem că era nevoie de alte ființe sau că lipsea ceva ce putea fi furnizat de lumea creată. Întrebarea „de ce?“ nu poate fi pusă nici în sensul descoperirii unei cauze exterioare care ar fi putut influența voința lui Dumnezeu sau activitatea emanațională a Absolutului. O ființă care-și este total suficientă, căreia nu-i lipsește nimic și care nu are nevoie de nimic, care nu poate fi mai perfectă decât este, nu poate avea, potrivit minții umane, niciun „motiv“ ca să declanșeze actul creației. Însăși ideea de Creator Absolut cuprinde înăuntrul său un fel de contradicție: dacă e absolut, de ce creează neamul omenesc? Dacă realitatea creată conține răul – chiar și privit ca simplă negație, deficiență sau insuficiență –, cum putem explica prezența acestuia într-o lume produsă de un Absolut care este el însuși suprema Putere și suprema Bunătate?

La această întrebare, deconcertantă pentru amândoi, Plotin și Augustin dau în esență același răspuns. Conform lui Plotin, totul depinde de Bine și năzuiește spre el, dat fiind că toate lucrurile au nevoie de el, pe când el nu are nevoie de nimic (*Enn.*,1, 8.7). Întrucât există nu numai Binele, ci și ceea ce emană din el, limita acestei emanații este în mod necesar Răul, adică pura deficiență, care este materia.

> La fel de necesar, cum există ceva după Primul, există și un Ultim; acest Ultim este Materia, lucrul care nu cuprinde nicio rămășiță de bine. (*Enn.*, I, 8.7)

Drumul care duce în jos de la Unul la ipostaze tot mai degradate are o anume inevitabilitate, care implică grade succesive de deficiență sau rău. Cât despre motivul pentru care Supremul Bine a trebuit să iasă din sine spre a produce o realitate de care nu avea nevoie și, făcând asta, să introducă dezordinea răului în autarhia închisă a Absolutului, Plotin nu are nimic de spus, în afară de o remarcă laconică despre „prisos“ sau „supraabundență“ (*hyperpleres*).

> Necăutând nimic, neposedând nimic, neducând lipsă de nimic, Unul este perfect și, potrivit metaforei noastre, s-a revărsat, iar prisosința lui a produs noul; acest produs s-a întors iarăși spre născătorul său, umplându-se, și a devenit contemplatorul lui și, prin aceasta, un principiu intelectual [*nous*]. (*Enn.*, V, 2.1)

Enigmatica idee de „prisosință“ a existenței sau a bunătății a continuat să servească filosofiei creștine ca o soluție la deconcertanta problemă despre care vorbim, deși inadecvarea ei este îndeajuns de evidentă – bunăoară, putem întreba:

„prisosință“ în raport cu ce? Augustin însuși nu pare a fi tulburat de această problemă, nici de a-și da seama că aici este ceva ce necesită un răspuns, și își exprimă uimirea față de ceea ce el numea „erorile lui Origen“ pe această temă. Dumnezeu, declară el, nu experiază nicio lipsă; creația este efectul bunătății sale; el nu a creat lumea din necesitate sau dintr-o nevoie proprie, ci pentru că este bun și pentru că Supremului Bine îi este propriu să creeze lucruri bune (*cf.* XII, 2.2; *Civitas Dei*, XI, 21-3).

Acest motiv se repetă, aproape neschimbat, de-a lungul întregii filosofii creștine, în măsura în care este ferit de suspiciunea de neortodoxie. După cum scrie Sfântul Toma d'Aquino:

> Însă bunătatea divină, care a existat chiar înaintea creaturii, se exprimă în cel mai înalt mod prin faptul că nu au existat totdeauna lucruri create. (*Summa contra Gentiles*, II, 35)

Aceasta e într-adevăr tot ce se poate spune, dată fiind premisa perfectei autosuficiențe a lui Dumnezeu, dar nu se poate să nu simțim pe undeva șubrezenia explicației. Ce anume poate fi acel *excessus bonitatis*, creatorul unui univers de care nimeni nu are nevoie? Bunătatea sau bunăvoința este o calitate relativă, cel puțin pentru mintea umană; nouă ne e cu neputință să înțelegem bunătatea unui Dumnezeu suficient sieși în lipsa unei creaturi față de care să se manifeste, ceea ce ne duce la concluzia că bunătatea Dumnezeului fără univers este o bunătate virtuală, și nu actuală – dar aceasta contravine principiului că în Dumnezeu nu există nicio potențialitate. Am putea presupune că actul de creație i-a fost necesar lui Dumnezeu pentru ca bunătatea Sa să se poată manifesta, astfel că, prin creație, Dumnezeu atinge un grad de perfecțiune superior celui de dinainte; dar aceasta, la rândul său, contravine principiului că perfecțiunea lui Dumnezeu este absolută, neputându-i-se adăuga nimic în plus. Teologia, firește, are răspunsuri la aceste obiecții, bunăoară relevând că e lipsit de sens să vorbim despre Dumnezeu „înaintea“ actului creației, deoarece timpul însuși este parte a universului creat, iar Dumnezeu nu este supus temporalității; după cum spune Sfântul Augustin, El nu-și precedă creația. În orice caz, continuă teologii, mințile noastre nu sunt în stare să sondeze adâncimile firii lui Dumnezeu, ci doar să-L înțeleagă în relație cu opera mâinilor Sale, în calitate de Creator, atotputernic, bun și milostiv; în timp ce, pe de altă parte, este cert că lui Dumnezeu nu i se potrivește niciun atribut relativ, că el există în și prin sine și că universul nu-i poate modifica Ființa. Aceste răspunsuri, însă, echivalează cu a admite imposibilitatea oricărui răspuns. Pentru că, dacă noi nu

suntem în măsură să cunoaștem natura divină decât în relație cu noi înșine și dacă știm că această relativitate nu este o realitate în Dumnezeul însuși, înseamnă că întrebarea la care căutăm să răspundem, privitoare la esența lui Dumnezeu în el însuși și la relația acesteia cu esența lui de „după" creație, este una care, propriu-zis, nu poate fi pusă și că trebuie să apelăm la formulele sacre fără a încerca să le deslușim înțelesul.

Mai intervine însă și o altă dificultate în explicarea creației prin „prisosul de bunătate divină", și anume existența răului. Ce-i drept, întreaga teologie creștină ulterioară controverselor cu gnosticismul și cu maniheismul este unanimă în a considera că răul nu este o realitate în sine, ci este pură negativitate, deficiență, absență a binelui. Răul este lipsa a ceea ce ar trebui să fie și, astfel înțeles, el introduce o idee normativă în raport cu care realitatea însăși este inadecvată. Inegalitatea lucrurilor create nu este un rău, ci o chestiune de ordin și de grad. Răul, în sensul cel mai strict, adică răul moral, purcede doar de la ființe înzestrate cu rațiune și este cauzat de păcatul nesupunerii. Astfel de ființe sunt capabile să-și exercite propria voință împotriva celei a Creatorului și, astfel, răul nu este operă a lui Dumnezeu. Printr-o exegeză abilă, diversele pasaje din Sfânta Scriptură, controversate timp de secole, care sugerează în mod limpede și neliniștitor că Dumnezeu este deopotrivă autorul binelui și al răului (exemple: *Isa.* 45:7; *Eccles.* 7:14 [în Vulgata]; *Eccles.* 33:12; *Amos* 3:6) pot fi, firește, împăcate cu ortodoxia (Dumnezeu îngăduie răul, dar nu-l săvârșește), dar asta nu oferă explicația pentru crearea unei lumi care, prin ea însăși, produce răul. Teodiceea creștină oscilează între două soluții. Prima susține că răul e o componentă indispensabilă a cosmosului ca întreg; aceasta echivalează cu a sugera că, de fapt, răul nu există sau că pare să existe doar dintr-o perspectivă parțială, dispărând dacă universul ar fi contemplat în întregul lui – punct de vedere caracteristic doctrinelor care se învecinează cu panteismul. Cea de a doua soluție susține că, deși răul este doar o negație, *privatio* sau *carentia*, sursa lui este coruperea voinței care nu se supune poruncilor divine. (După cum a arătat Bréhier, ambele forme ale teodiceei coexistă, nereconciliate, în filosofia lui Plotin.) Cea de a doua versiune, care neagă responsabilitatea lui Dumnezeu pentru rău, sugerează totodată că omul e înzestrat cu o inițiativă spontană creatoare, deși restrânsă doar la rău, astfel încât libertatea prin care el se împotrivește lui Dumnezeu este totală și egală libertății lui Dumnezeu însuși, deși, în chip natural, omul nu posedă bunătatea și atotputernicia lui Dumnezeu. Efectul e considerarea

omului drept o sursă de inițiativă pe deplin independentă, drept un Absolut pe picior de egalitate cu divinitatea. Această din urmă concluzie este pentru prima dată formulată explicit în teoria creștină a libertății.

Prima versiune, conform căreia binele presupune răul, este greu de acceptat, întrucât implică inexistența răului pur și simplu. Ea nu se poate sprijini decât pe o viziune dinamică a universului. Adică pe premisa că răul e o condiție esențială a triumfului final și a realizării depline a binelui. Răspunsul la problema răului, precum și la cea a contingenței duce astfel la o dialectică a negației, adică la ideea că este necesar să existe răul și contingența pentru a se putea realiza toate posibilitățile ființei. Această dialectică oferă răspuns întrebărilor de ce a fost creată lumea, de ce există răul și de ce făpturile umane sunt imperfecte, dar o face într-un fel care o plasează în afara hotarelor ortodoxiei creștine. Ea implică credința că Dumnezeu a avut nevoie de lume, că el își atinge împlinirea doar în creație și că perfecțiunea lui depinde de făurirea unei realități imperfecte. Această credință se află însă și ea în răspăr cu ceea ce ne spune Sfânta Scriptură despre autosuficiența lui Dumnezeu (*Faptele* 17:25). Ea înseamnă introducerea principiului divin în istorie și supunerea lui la procesul automultiplicării prin creație.

4. Eriugena și teogonia creștină

Această idee probabil că și-a aflat pentru prima dată expresie, deși în mod incomplet, în opera lui Eriugena. Ulterior a fost esențială pentru tot misticismul nordic de tip panteist și o putem regăsi, în diferite variante, aproape din generație în generație, de la renașterea carolingiană și până la Hegel. Vorbind în termenii cei mai generali, este vorba de ideea de Absolut potențial (un semi-Absolut, dacă ne e îngăduit să ne exprimăm așa) care ajunge la deplină actualitate dând naștere din sine unei realități neabsolute, caracterizată prin vremelnicie, contingență și rău; astfel de realități neabsolute sunt o etapă necesară în drumul Absolutului spre autorealizare, și această funcție a lor justifică mersul istoriei lumii. În și prin ele, iar mai presus de toate în și prin umanitate, divinitatea accede la sine: odată ce creează un spirit finit, ea eliberează acest spirit de finitudinea lui și îl reprimește la sine, iar prin aceasta își îmbogățește propria Ființă. Sufletul uman este instrumentul prin care Dumnezeu dobândește maturitatea și, prin aceasta, infinitatea; totodată, prin acest proces, sufletul însuși devine infinit, încetează de a mai fi străin de lume și se

autoeliberează de contingență și de opoziția dintre subiect și obiect. Zeitatea și umanitatea se împlinesc astfel deopotrivă în drama cosmică: problema Absolutului și cea a creației sunt rezolvate dintr-o singură mișcare. Perspectiva împlinirii finale a unității Ființei dă un sens existenței umane din punctul de vedere al evoluției lui Dumnezeu și deopotrivă din punctul de vedere al omului însuși, întrucât acesta ajunge să-și realizeze propria umanitate sau divinitate.

Aceasta e, firește, o schemă simplificată, care nu poate fi găsită ca atare în scrierile lui Eriugena, Eckhart, Nicolaus Cusanus, Böhme sau Silesius – spre a-i menționa pe principalii filosofi și mistici despre care este vorba aici. Totuși, în ciuda deosebirilor de expunere, scrierile lor pot fi privite ca formulări ale aceleiași intuiții fundamentale care constituie fundalul istoric al dialecticii hegeliene și deci și al istoriosofiei marxiene. Firește că, într-o prezentare care se limitează la antecedentele gândirii lui Marx, nu putem descrie în toate sinuozitățile ei istoria acestei dialectici, dar câteva aspecte ale istoriei ei se impune a fi notate pe scurt aici.

Principala operă a lui Eriugena, *De divisione naturae*, prin distincția ei inițială între patru naturi, introduce, de fapt, noțiunea unui Dumnezeu istoric, a unui Dumnezeu care-și dobândește existența în și prin lume. Dumnezeu în calitate de Creator (*natura naturans non naturata*) și Dumnezeu ca sediu al unității finale a creației (*natura non naturata non naturans*) este prezentat sub două înfățișări, și nu din rațiuni didactice, ci pentru că o cere infirmitatea facultății noastre de înțelegere: juxtapunerea celor două nume semnifică evoluția efectivă a lui Dumnezeu, care, la sfârșitul tuturor lucrurilor, nu este identic cu cel care era la început.

Eriugena face frecvente apeluri la tradiție: la Părinții capadocieni, la Sfântul Augustin și Sfântul Ambrozie, uneori și la Origene, dar cel mai adesea la Pseudo-Dionisie și la Maxim Mărturisitorul. Cel mai important împrumut din Pseudo-Dionisie este întreaga idee de teologie negativă așa cum este exprimată în *De nominibus Dei*, aceea potrivit căreia calea regală spre cunoașterea lui Dumnezeu constă în cunoașterea a ceea ce el nu este. Din toate aceste surse, Eriugena edifică însă o teogonie originală de factură neoplatoniciană, pe care încearcă, în pofida imensei dificultăți și a numeroaselor contradicții, să o împace cu adevărurile credinței.

De divisione naturae este, de fapt, prototipul *Fenomenologiei spiritului* a lui Hegel, pe care o precedă cu aproape o mie de ani, o istorie dramatică a întoarcerii spiritului la sine trecând prin lumea

creată, o istorie a Absolutului care se recunoaște pe sine în operele sale și le atrage pe acestea în unitatea cu sine până la punctul în care orice diferență, orice înstrăinare și orice contingență sunt înlăturate, bogăția creației nefiind însă astfel, pur și simplu, anihilată, ci încorporată într-o formă superioară, care presupune un declin anterior.

Eriugena acceptă premisa, comună tuturor platonicienilor și tuturor teologilor creștini, că Dumnezeu nu precedă lumea în timp, dat fiind că timpul însuși face parte din creație: Dumnezeu există într-un *nunc stans* unde nu există distincție între trecut și viitor (*De divisione naturae*, III, 6.8). Dumnezeu este neschimbător și actul creației nu produce în el nicio alterare, și nici nu este accidental în relație cu Ființa lui (V, 24). Totuși, chiar dacă Eriugena afirmă, de formă, imuabilitatea lui Dumnezeu, aceasta este pusă sub semnul întrebării de îndată ce ajungem să examinăm rațiunea creației: căci în acest stadiu se vădește că…

> … Dumnezeu, într-un mod miraculos și inexprimabil, este creat în creație, întrucât se manifestă pe sine și, în loc de invizibil, devine vizibil, în loc de neinteligibil, devine inteligibil, în loc de ascuns, devine revelat, în loc de necunoscut, devine cunoscut; când, în loc să fie lipsit de formă și de chip, devine frumos și atrăgător; din supraesențial, devine esențial, din supranatural, natural, din necompus, compus, din noncontingent, contingent și accidental, din infinit, finit, din nelimitat, limitat, din atemporal, temporal, din aspațial, devine situat în spațiu, din creator al tuturor lucrurilor, ceea ce este creat în toate lucrurile. (III, 17)

Eriugena precizează că nu vorbește doar despre Cuvântul întrupat, ci despre întreaga manifestare a Divinității în universul creat. Acest lucru este, într-adevăr, inteligibil prin prisma premisei că numai Dumnezeu *este* cu adevărat, că el este „ființa tuturor lucrurilor" (I, 2), forma tuturor lucrurilor (I, 56), astfel încât tot ceea ce există este, întrucât privește Ființa sa, Dumnezeu. Pe de altă parte, formularea că „Dumnezeu este" este ea însăși derutantă, întrucât sugerează că el este un anumit lucru, și nu un altul (III, 19). Dacă, însă, Ființa este divinitatea însăși, va fi adevărat să spunem că…

> … Natura divină deopotrivă creează și este creată. Căci ea este creată de către sine însăși în cauzele primordiale și, prin aceasta, se creează pe sine, adică începe să se manifeste în teofaniile ei, dorind să treacă dincolo de cele mai tainice hotare ale naturii sale, în care își este încă necunoscută sieși și nu se recunoaște în nimic, întrucât este nelimitată, supranaturală și supraeternă și mai presus de toate cele ce pot și nu pot fi înțelese. (III, 23)

Putem astfel înțelege motivele creației raportate la Dumnezeu însuși: acesta intră mai întâi în natură spre a se manifesta, spre a deveni „totul în toate", iar apoi, după ce le-a rechemat pe toate înapoi la sine, spre a se reîntoarce în propria-i Ființă.

Nu toate lucrurile create participă la acest proces în mod direct și egal. Întreaga lume vizibilă este creată de dragul omului pentru ca acesta să o poată stăpâni; drept urmare, natura umană este prezentă în întreaga lume creată, toată creația este cuprinsă în natura umană și este destinată dobândirii libertății prin om (IV, 4). Omul, ca un microcosmos al creației, cuprinde în sine toate atributele lumii vizibile și invizibile (V, 20). Omenirea se situează, ca să spunem așa, în fruntea cosmosului, care o urmează în străfunduri și înapoi în unirea cu sursa divină a întregii Ființe.

Este clar că Eriugena vede în actul creator al lui Dumnezeu satisfacerea unei nevoi proprii a creatorului, iar circuitul prin care creația se reîntoarce la creator îl vede ca pe un proces care-i restituie lui Dumnezeu propria natură într-o formă diferită de cea originară. În unul dintre pasaje, el pune efectiv întrebarea: de ce a fost creat totul din neant spre a se întoarce apoi la primele-i începuturi? După ce spune mai întâi că răspunsul la această întrebare depășește puterea umană de înțelegere, el purcede totuși numaidecât la oferirea unui răspuns: totul a fost creat pentru ca deplina și imensa bunătate a lui Dumnezeu să fie manifestată și adorată în operele sale. Dacă bunătatea divină ar fi rămas inactivă și în repaus, n-ar fi existat prilejul de a o proslăvi, pe când, atunci când debordează în bogăția lumii vizibile și invizibile și se face cunoscută creaturii raționale, întreaga creație îi înalță osanale. În plus, Binele care există în și prin sine a trebuit să creeze un alt Bine care doar participă la generozitatea originară, altminteri Dumnezeu n-ar fi fost stăpân și creator, judecător și izvorâtor al tuturor binefacerilor (V, 33).

Așadar, Absolutul a trebuit să se reverse peste propriile-i margini și să creeze o lume contingentă, finită și trecătoare în care se putea autocontempla ca într-o oglindă, astfel încât, după ce va fi reabsorbit această exteriorizare a sa, să poată deveni altul decât fusese inițial, îmbogățit prin totalitatea relațiilor sale cu lumea; în loc să fie un sistem închis, suficient sieși, el devine un Absolut cunoscut și iubit de propria-i creație. Avem aici schema completă a „înstrăinării îmbogățitoare", menită să explice întreaga istorie a ființei; avem viziunea unei Divinități care se dezvoltă printr-un proces de declin și reascensiune.

Termenul „declin" trebuie însă folosit cu unele rezerve. Căci intrarea Divinității în lumea creației este, firește, prin ea însăși, o

coborâre într-o formă inferioară de existență. Trebuie însă să înțelegem că și răul (sau neființa) face parte din ciclul universal? Că joacă și el un rol necesar în procesul emanației și al reîntoarcerii? Eriugena nu spune nicăieri în mod expres că da. Căderea omului nu poate, firește, să fie atribuită naturii sale, care este bună; nici nu poate fi efectul liberului-arbitru, care e și el un bine (V, 36), deși aparține naturii animale a omului (IV, 4). Ea este rezultatul unor dorințe rele, care sunt inofensive la animale, dar potrivnice adevăratei naturi a omului (V, 7). Eriugena nu stă să explice cum de a fost posibilă căderea, ci se concentrează asupra întoarcerii omului la propria-i perfecțiune pierdută. „Paradisul" înseamnă nici mai mult, nici mai puțin decât natura umană așa cum a fost creată de Dumnezeu și menită unei vieți nemuritoare; moartea și toate consecințele surghiunirii noastre sunt efectul păcatului, dar surghiunul însuși este o manifestare a milei lui Dumnezeu, care nu a dorit să osândească omenirea, ci să o primenească și să o sanctifice, spre a deveni capabilă să se înfrupte din pomul vieții (V, 2). Eriugena repetă întruna că, atunci când omul căzut se va întoarce la Dumnezeu, el își va redobândi măreția și demnitatea originare; și explică totodată că această întoarcere constă din cinci etape: moartea trupească, învierea, transformarea corpului în spirit, revenirea spiritului și a întregii naturi umane „la cauzele ei primordiale" și, în fine, reîntoarcerea acestor „cauze" (principii, idei) – și odată cu ele a tot restul – la Dumnezeu (V, 2). „Cauzele" sau formele esențiale nu au în ele nimic contingent, schimbător sau compozit; orice specie ia ființă prin participare la forma ei, care este una și numai una și este prezentă în orice individ al speciei; orice ființă umană cuprinde în ea una și aceeași formă a umanității (III, 27). Ar putea să pară, așadar, că unirea omenirii cu Dumnezeu înseamnă o pierdere a individualității, întreaga specie fiind identificată cu universalul ei, care aparține esenței divine. Acest „monofizism" este sugerat de diferite remarci ale lui Eriugena privind unitatea și simplitatea „primelor principii", care nu sunt creaturi și nu sunt limitate în timp și spațiu (V, 15, 16), ca și de enunțul că un lucru care începe să fie altceva decât era încetează să mai fie ceea ce a fost, incluzând aici, pe cât se pare, și indivizii umani așa cum sunt diferențiați prin atributele contingente ale fiecăruia (V, 19). Ni se spune în mod expres (V, 23, 27) că în cer nu vor mai exista diferențe contingente. Cu toate acestea, diferitele ființe umane se vor bucura în cer de poziții diferite, după gradul iubirii lor de Dumnezeu, deși toate vor fi mântuite și răul va înceta să existe. Se vede că natura unirii noastre cu Dumnezeu nu-i este limpede lui

Eriugena și că el nu e în măsură să spună dacă și în ce măsură individualitatea umană va supraviețui în acea unitate finală. Cert este însă că orice a fost creat de Dumnezeu nu poate înceta de a fi, deși își poate schimba caracterul. Inferiorul va fi absorbit de superior, dar nu va fi nimicit; corporalul va deveni spiritual, nepierzându-și natura, ci înnobilându-și-o, și, în același fel, se va petrece și unirea sufletului cu Dumnezeu (V, 8). Se va produce astfel o completă absorbire a fiecărui nivel inferior al Ființei de către următorul mai înalt sau mai perfect, dar nimic din ce a fost creat nu se va pierde; aceasta e și schema negației hegeliene, a ceea ce el numește *Aufhebung*, adică „abolire", „depășire".

Întregul proces de reîntoarcere, în care omul deține locul de frunte, nu este nicidecum impus naturii de către Dumnezeu, ci dimpotrivă, este înrădăcinat în umanitate, după cum relevă filosoful folosindu-se de o fantezistă etimologie medievală care pune semnul egalității între *anthropia* și *anotropia* sau ascensiune (V, 31). Învierea e un fenomen natural (Eriugena abandonează opinia sa anterioară că ea este exclusiv efectul harului; V, 23), cum este și întoarcerea noastră în casa lui Dumnezeu, unde este loc pentru toți și toate. Darul supranatural al harului va consta doar în faptul că cei aleși, sanctificați întru Hristos, vor fi primiți în inima însăși a paradisului și vor beneficia de deificare.

Dar, așa cum Dumnezeu însuși va fi la încheierea epopeii cosmice într-o stare diferită de cea anterioară, îmbogățit cu cunoașterea sa de către propriile-i creaturi, la fel și omul, deși se reîntoarce la „începuturile sale dintâi", nu va reveni, pur și simplu, la starea sa inițială, ci va fi într-o stare în care o a doua cădere este cu neputință, iar unitatea sa cu Dumnezeu va fi eternă și indisolubilă (*theosis* fiind însă rezervată celor aleși). Se mai observă că, la Eriugena, lucrarea Cuvântului Întrupat nu constă în simpla readucere a omului la beatitudinea paradisului prin ștergerea urmărilor păcatului. Întruparea lui Hristos are efecte și dincolo și mai presus de mântuire: El îi eliberează pe toți oamenii, dar, în timp ce unii vor fi doar readuși în starea lor dintâi, alții vor fi deificați, umanitatea fiind astfel înălțată la demnitatea de Dumnezeire (V, 25).

Se vădește astfel că degradarea Ființei n-a fost zadarnică. În rezultatul final, dualitatea omului (care, ca ființă compozită, nu poate fi imaginea fidelă a lui Dumnezeu cel necompus; V, 35) reprezintă o condiție a revenirii sale la Dumnezeu și, prin aceasta, la propriu-i sine. Omenirea își recuperează natura pierdută și chiar și-o depășește prin îndumnezeire. Drama se încheie prin dobândirea unei existențe asemănătoare celei a divinității,

identificarea cu propriul sine, abolirea diviziunilor dintre formele Ființei și, deci, coincidența, din nou, a subiectului cu obiectul său. În conformitate cu spiritul dialecticii sale, Eriugena declară, în cele din urmă, că răul ni se înfățișează numai când privim lucrurile separat; dacă ne raportăm la întreg, răul nu există, deoarece el își are rolul său în planul divin și permite binelui să strălucească și mai puternic (V, 35). În teodiceea sa, totul își află justificarea și, din perspectivă escatologică, istoria cosmosului este în cele din urmă istoria creșterii lui Dumnezeu în spiritul uman și a desăvârșirii omului întru divinitate – pe scurt, este o istorie a mântuirii Ființei pe calea negației. De vreme ce creația este, prin finitudinea, diferențierea și lipsa sa de unitate, negația divinității, aceasta din urmă, ca punct de întoarcere – *natura non naturans non naturata* –, poate fi numită „negare a negației". Eriugena nu folosește el însuși această sintagmă, care probabil apare pentru prima dată la Eckhart.

În opera lui Eriugena există numeroase ezitări și contradicții. Citim în ea, bunăoară, că răul nu are nicio cauză, dar și că are drept cauză coruperea voinței; că nimeni nu este osândit, dar și că unii vor suferi mâhnirea eternă; că toți vor fi în Dumnezeu, dar și că în ceruri va exista un sistem de ranguri; că ideile eterne fac parte din creație, dar și că ele sunt infinite ș.a.m.d. Cu toate acestea, el a fost primul filosof latin care a propus un sistem de categorii bazat pe tradiția patristică greacă, grație căruia devenea posibilă legarea istoriei omenirii cu cea a unui Dumnezeu autocreator, justificând astfel pătimirile din viață prin speranța deificării și oferind omului perspectiva reconcilierii finale cu sine prin reconcilierea cu Ființa Absolută.

Între epoca lui Eriugena și cea a lui Teilhard de Chardin nu a mai fost elaborată o teogonie atât de maiestuoasă ca aceea din *De divisione naturae*. Însă temele principale ale acesteia se regăsesc în mod repetat – nu totdeauna în aceeași dispunere – de-a lungul întregii filosofii, teologii și teosofii creștine, în măsura în care acestea sunt influențate direct sau indirect de ideile lui Plotin, Iamblichos și Proclos sau, în veacurile de mai târziu, de către gândirea arabă și evreiască inspirate de aceste idei. Printre aceste teme se află următoarele.

Numai Absolutul este perfect identic cu sine; omul suferă de dezbinare și, ca ființă temporală, nu poate realiza identificarea cu sine.

Esența omului se află în afara sa sau, cu alte cuvinte, este prezentă în el ca un Absolut nerealizat și care aspiră la realizare.

Pentru om există posibilitatea de a evada din contingență prin unire cu Absolutul.

Această evadare, la care este chemat omul, înseamnă o revenire la propria-i Ființă și este, totodată, calea prin care Absolutul își află împlinirea, care n-ar fi fost posibilă fără lumea nedesăvârșită a creației.

Astfel, procesul prin care existența condițională ia naștere din Absolut înseamnă pentru Absolut o pierdere de sine în vederea îmbogățirii de sine; iar degradarea e o condiție a promovării celui mai înalt mod de ființare.

Așadar, istoria lumii este totodată istoria Ființei necondiționate, care își atinge perfecțiunea finală ca rezultat al reflectării sale în oglinda spiritului finit.

În această fază finală, diferența dintre finit și infinit dispare, dat fiind că Absolutul își reasimilează propriile opere și acestea sunt încorporate în Ființa divină.

Dispar, prin urmare, și diferența dintre subiect și obiect, precum și înstrăinarea dintre sufletul care cunoaște și iubește și restul Ființei; sufletul accede la infinitate și încetează de a mai fi „ceva“ în opoziție cu altceva, diferit de el.

Toate aceste idei revin stăruitor în filosofia creștină, în ciuda diverselor critici și condamnări, iar la timpul potrivit vor fi preluate de disidenți ai Reformei.

„Numai tu, Doamne, ești ceea ce ești și cel care ești“, spune Sfântul Anselm.

> Căci ceea ce este una în întregul său și alta în părțile sale și în care există vreun element mutabil nu este întru totul ceea ce este. Cel ce are ca început neființa și poate fi gândit ca nefiind, dacă nu subzistă prin altul, se reîntoarce în neființă și cel ce are un trecut care acum nu mai este sau un viitor care nu este încă nu există în sens propriu și absolut. (*Proslogion*, XXII)

Însă, deși această opoziție dintre Dumnezeu și om este riguros ortodoxă, ea ridică din capul locului o întrebare: poate fi mântuit omul dacă nu este eliberat de contingență, acesta fiind totuși un corolar al modului lui particular de a exista? Cu alte cuvinte, poate ajunge omul la autoidentificare fără a pierde ceea ce face din el o entitate separată și fără a fi în chip pasiv transformat în Ființa divină?

5. Eckhart și dialectica deificării

Această consecință a fost acceptată de misticismul nordic, care s-a degajat în această privință de o anumită ambiguitate a platonismului lui Eriugena. Pentru Eckhart, maxima „cooperării cu propriul Dumnezeu" înseamnă același lucru cu autoanihilarea, cu o kenoză mistică ce nu este un simplu concept moral, ci o transformare ontologică. „Cel ce vrea să posede totul trebuie să renunțe la tot"; a poseda totul înseamnă a-l poseda pe Dumnezeu, iar a renunța la tot presupune a renunța la sine însuși. Dumnezeu însuși dorește doar să-mi aparțină, dar să-mi aparțină integral. Când sufletul ajunge la deplinătatea despuierii interioare sau a autodeposedării, el și-l face pe Dumnezeu cu totul al său și îi aparține acestuia întocmai ca sieși însuși. Atunci, în suflet nu mai e nimic care să nu fie Dumnezeu. Dar sufletul dobândește totodată eliberarea de sine în calitate de creatură, adică de neant, pentru că orice creație (conform bine-cunoscutei formulări din predica lui Eckhart la *Iacov* 1:17, citată în Bula lui Ioan al XXII-lea) este pur neant, nu în sensul de insignifiantă, ci în sensul literal de neființă. Astfel, autoanihilarea misticului este, în chip paradoxal, nimicire a neantului sau, dacă ne putem exprima așa, biruirea rezistenței pe care vidul o opune Ființei. Atunci când sufletul este golit cu totul de natura sa particulară, Dumnezeu i se dăruiește în deplinătatea Ființei sale și-i aparține întocmai ca și sieși însuși. Dar, prin această autonimicire, sufletul accede la ceea ce este cu adevărat, căci în el există o latentă scânteie de divinitate obnubilată de legătura lui cu lucrurile create și de atașamentul lui față de forma sa individuală, limitată. În suflet e prezent ceea ce este necreat, și anume Fiul lui Dumnezeu; drept care, orice om poate, asemenea lui Hristos însuși, să se unească cu Tatăl. Astfel, a fi una cu sine înseamnă pentru om a fi una cu Dumnezeu. În felul acesta, voința omului se identifică cu cea a lui Dumnezeu și împărtășește atotputernicia sa. Pentru sufletul care, astfel, s-a găsit pe sine sau l-a găsit înlăuntrul său pe Dumnezeu încetează să mai existe o problemă a relației dintre voința sa și cea a Absolutului, cele două fiind funciarmente una și aceeași, iar chestiunea supunerii sau a nesupunerii dispare. Eckhart distinge între voința particulară, contingentă a individului, care caută să păstreze o existență parțială, izolată, subiectivă, și voința reală, care este identică cu cea a Ființei universale, a singurei Ființe care merită a fi numită așa (deși, spre deosebire de Toma d'Aquino, Eckhart consideră Ființa drept secundară în raport cu spiritul lui Dumnezeu).

Gândirea lui Eckhart este dominată de convingerea intensă, de neclintit, că Ființa și Dumnezeu sunt una. Multitudinea

existențelor individuale este nimic în măsura în care fiecare dintre ele este limitată și parțială; în măsura în care fiecare dintre ele este în posesia Ființei, ea este identică cu Dumnezeu. Iată de ce, la drept vorbind, întrebarea privind rațiunea creației nici nu figurează în predicile și scrierile sale. În același timp, el face o distincție între Divin sau Absolutul de nedescris – Unul lui Plotin – și Absolutul personal care este Dumnezeu. Acest Dumnezeu, care corespunde celei de a doua ipostaze plotiniene, Ființei sau Spiritului, se realizează pe sine ca Dumnezeu în creație sau, mai precis, doar în sufletul uman Dumnezeu, ca natură ascunsă a acestuia, devine ceea ce este. În acest sens, putem vorbi despre semnificația creației din perspectiva lui Dumnezeu însuși. Dar țelul final al strădaniei omului nu este de a-l descoperi în sinea sa pe Dumnezeu, ci de a-l nimici, adică de a înlătura cea din urmă barieră care separă sufletul de Divin și împiedică revenirea lui la unitatea inexprimabilă a Absolutului. Această revenire are loc sub forma cunoașterii și culminează într-o stare în care dispare orice diferență dintre cunoscător și cunoscut.

În felul acesta, misticismul panteist al lui Eckhart întruchipează unele dintre ideile fundamentale care ne preocupă aici. Contingența existenței umane este doar aparentă („Omul este, în esență, o ființă celestă" – *Predică despre Evrei* 11:37), dar această aparență se cere depășită de sufletul care-și exercită facultatea de cunoaștere și doar în felul acesta sufletul se poate descoperi pe sine. Odată cu aceasta, el se pierde pe sine ca ființă parțială și intră în posesia sa ca întreg, ca divinitate, ca Absolut. Particularizarea Ființei ține de istoria realizării de către Dumnezeu a propriei lui Ființe, realizare posibilă doar în și prin suflet, dar nu ține de istoria Divinității sau a primei ipostaze, care nu este supusă niciunui proces de devenire.

6. Nicolaus Cusanus. Contradicțiile Ființei Absolute

Literatura religioasă nord-europeană din secolul al XIV-lea păstrează mult din tradiția lui Eckhart, dar mai degrabă sub formă de devoțiune practică decât ca speculație. Nu ne putem ocupa aici de condițiile sociale și ecleziastice care au stimulat acest tip de pietate mistică în Evul Mediu târziu. O încercare substanțială în direcția unei noi teogonii speculative neoplatoniciene se întâlnește în secolul al XV-lea în opera lui Nicolaus Cusanus, care vorbește, poate mai clar decât predecesorii

săi, despre nevoia de creație a lui Dumnezeu. Dumnezeu a dorit să-și manifeste slava, iar pentru aceasta avea nevoie de ființe raționale care să-l cunoască și să-l adore.

> Căci nimic nu l-a determinat pe Creator să întemeieze acest univers, cea mai frumoasă operă, decât lauda și slava sa, pe care a vrut să și le arate; așadar, finalitatea Creatorului este și principiul său. Și, pentru că, fără laudă și slavă, orice suveran rămâne necunoscut, Creatorul tuturor a vrut să fie cunoscut, ca să poată să-și arate slava. Ba chiar cel care a vrut să fie cunoscut a creat natura intelectuală, capabilă de cunoaștere. (*Scrisori din 1463 către un călugăr de la Monte Olivetto*, publicate de W. Rubczyński în Przegląd Filozoficzny, V, 2)

Aceasta însă sugerează prea apăsat ideea unui Dumnezeu care are nevoie de ceva diferit de el însuși, ceea ce e potrivnic principiului autosuficienței divine. În principala sa scriere, *De docta ignorantia*, când discută chestiunea relației lui Dumnezeu cu ființele create, Cusanus se recunoaște depășit de misterul contradicțiilor din esența divină. Absoluta unitate a lui Dumnezeu este tot ceea ce poate fi, adică ea este actualitate desăvârșită și, ca atare, nu este multiplicabilă. („Această unitate, pentru că este cea mai mare, nu este multiplicabilă, pentru că e tot ceea ce poate să fie." – *Docta ign.* 1.6.) Pe de altă parte, Dumnezeu (ca „entitate a lucrurilor", „forma existenței", „punerea în mișcare a tuturor lucrurilor", „*quidditatea* absolută a lumii" etc.) coboară în lumea multiplă, diferențiată și creează totalitatea realității ei existențiale. Creația prin ea însăși nu este nimic; în măsura în care există, ea este Dumnezeu: nu o putem caracteriza ca pe o combinație de Ființă și neființă. „Ființă a lui Dumnezeu", ea este eternă; ca un ceva temporal, nu este Dumnezeu (II. 2). Ea este, ca să spunem așa, o infinitate finită sau un Dumnezeu creat: „Și dacă creatorul ar fi spus: «Să se facă» și pentru că Dumnezeu, care e însăși eternitatea, nu a putut să fie făcut, a fost înfăptuit acest lucru care a putut să fie făcut mai asemănător lui Dumnezeu." (*ibidem*) Dumnezeu este *complicatio* (înfășurarea, involuția) tuturor lucrurilor, așa cum unitatea este față de număr, repausul față de mișcare, prezentul față de timp, identitatea față de diversitate, egalitatea față de inegalitate, simplitatea față de divizibilitate. În Dumnezeu, însă, unitatea și identitatea nu sunt opuse multiplicității lumii „înfășurate" în el. Relația conversă este cea de *explicatio* sau desfășurare: astfel, lumea este *explicatio* a lui Dumnezeu, multiplicitatea – a unității, mișcarea – a repausului etc. Însă, subliniază Cusanus, caracterul acestei relații reciproce este mai presus de puterea de pătrundere a minții noastre, căci, dat fiind că în Dumnezeu înțelegerea și

Ființa sunt unul și același lucru, urmează că, înțelegând multiplicitatea, el însuși trebuie să se multiplice, ceea ce e cu neputință. (Pare că a fost multiplicat în lucruri, la fel ca Dumnezeu, care este unitatea, deoarece înțelegerea acestuia este ființa; și, totuși, înțelegi că nu e posibil ca acea unitate, care este infinită și cea mai mare, să fie multiplicată. – II, 3) S-ar părea că Dumnezeu nu se poate „desfășura" în multiplicitate fără a-și viola absoluta unitate, completa actualitate sau exclusivitatea Ființei sale; totuși, unul dintre aceste atribute, și prin urmare toate, trebuie sacrificat dacă acceptăm că dezvoltarea multiplicității din unitate sau, vorbind mai simplu, din procesul de creație presupune trecerea Ființei potențiale în Ființă actuală. Este însă un fapt incontestabil că, în multiplicitatea lucrurilor, tot ce posedă Ființă constă doar din Dumnezeu. Astfel, noi știm doar că toate sunt în Dumnezeu, deoarece el este *complicatio* a tuturor lucrurilor, și că Dumnezeu e în toate, deoarece creația este *explicatio* a lui Dumnezeu, însă nu putem desluși în profunzime cum anume se petrece aceasta. Universul, privit ca intermediar între Dumnezeu și multiplicitate sau *unitas contracta*, Ființa nediferențiată care nu este un lucru particular, ci este, în orice lucru, acel lucru însuși („universul, deși nu e nici soarele, nici luna, este totuși în soare și în lună" – *ibidem*), nu rezolvă contradicția, deoarece Ființa tuturor lucrurilor este Dumnezeu și nimic altceva.

Dificultatea resimțită de Cusanus este cea a oricărui monism. El caută zadarnic o formulă care să facă posibil ca dezvoltarea multiplicității din unitate să fie privită ca o dezvoltare reală, dar asta nu ca o schimbare de la Ființa potențială la Ființa actuală, ceea ce ar presupune ca potențialitatea să-i fie atribuită lui Dumnezeu însuși. Gândirea lui Cusanus este într-o stare de tensiune între două extreme, dintre care niciuna nu poate fi împăcată nici cu cea mai laxă formă a ortodoxiei. De o parte se observă eterna ispită de a privi universul în toată diversitatea lui ca nefiind decât o iluzie și un simulacru de ființă, singura realitate fiind unitatea Absolutului. Alternativ, lumea se cere privită drept Dumnezeu în stare de evoluție, de unde decurge că Dumnezeu nu este pe deplin actual și nu este nici Absolutul, ci că devine așa abia la sfârșitul istoriei creației și în virtutea acestei istorii. Panteiștii, adesea, oscilează între aceste viziuni opuse, care reprezintă dilema oricărei gândiri moniste. Prima alternativă duce la morala contemplativă a autoanihilării, iar cea de a doua, la prometeism religios, animat de speranța dobândirii deificării prin propriile străduanii.

Cusanus, fără îndoială, s-a simțit mai atras (deși nu o exprimă fățiș) de ideea unui Dumnezeu care se autorealizează în creația sa decât de ideea că lumea creată este o iluzie. Ca toți „emanaționiștii", el privește spiritul uman ca fiind agentul prin care Divinitatea își dobândește actualitatea, ceea ce înseamnă că Absolutul este, în același timp, adevărata împlinire a umanității. Sufletul se reîntoarce în Absolutul actualizat cu ajutorul cunoașterii, mai precis al cunoașterii întregului și a relației acestuia cu părțile sale: o formă paradoxală de cunoaștere, care renunță la principiul noncontradicției în favoarea ideii de *coincidentia oppositorum*, idee ce-și află prototipul în matematica infinităților mari sau a infinităților mici. Cu ajutorul cunoașterii, sufletul se descoperă pe sine ca divinitate și recunoaște în obiectul infinit al cunoașterii sale propriul sine.

Cusanus a descoperit în natura divină o contradicție ineradicabilă, dar aceasta era, ca să folosim limbajul hegelian, o contradicție imobilă, adică rezultatul unei speculații ce duce la o antinomie. Reflecția asupra naturii divine duce la concluzia că aceasta cuprinde în mod necesar calități care în ființele finite sunt incompatibile, căci, dat fiind că Dumnezeu este pură actualitate și în același timp cuprinde în sine întreaga realitate, în acea realitate nu poate fi nimic care să nu fie actualizat, într-un mod pentru noi de nepătruns, în unitatea divină. Gândirea lui Cusanus l-a condus astfel pe acesta la antinomia ce rezultă din simpla dezvoltare a noțiunii de Absolut. Contradicția se înfățișa sub o formă logică, nu sub una dinamică; ea nu era o ciocnire între niște forțe reale al căror antagonism dă naștere la ceva nou; nici nu constituia o explicație a creației divine, ci mai degrabă o recunoaștere a absurdității în care se împotmolește spiritul finit când caută să sondeze infinitul.

7. Böhme și dualitatea Ființei

Contradicția sau, mai degrabă, antagonismul, gândit ca o categorie ontologică, își face pentru prima dată apariția în scrierile lui Böhme, care seamănă cu un nor de vapori dens și rotitor, dar care deschide totuși un nou capitol în istoria dialecticii. Imaginea lumii ca scenă a unui conflict cosmic între forțe ostile era, firește, una tradițională, dar reapărea la răstimpuri, în diferite versiuni, în teologia maniheană. Una e însă să privești realitatea în ansamblu, ca pe un câmp de bătălie între niște rivali, și alta să pui conflictul pe seama unei fisuri înăuntrul unui unic Absolut.

Scrierile vizionare ale lui Böhme sunt o continuare a platonismului rămas activ printre disidenții panteiști ai Reformei și care, precum în cazurile lui Franck și Weigel, repetau, într-un limbaj diferit, multe dintre ideile întâlnite la Böhme și în *Theologia germanica*. Înăuntrul acestei școli de gândire, Böhme era un fel de inovator. Urmând tradiția alchimiștilor, el privea lumea vizibilă ca pe o colecție de semne sensibile și lizibile prin care se revelează realități invizibile, dar această revelare nu era, în concepția lui, un mijloc necesar de exteriorizare și manifestare a Divinității. „Eternul căutător de sine și descoperitor de sine" se dedublează, ca să spunem așa, și iese dintr-o stare de imobilitate nediferențiată spre a deveni cu adevărat Dumnezeu. Regăsim astfel în ideea de divinitate a lui Böhme aceeași ambiguitate ca în scrierile lui Eckhart, un ecou al primelor două ipostaze din Plotin. Dumnezeul în curs de revelare este Dumnezeul care se transmută în creație, dar poate face acest lucru doar prin aceea că ceea ce în mod actual este în el unitate apare sub forma forțelor opuse ale luminii și întunericului.

> În lumină, această putere este focul iubirii divine; în întuneric, este focul mâniei lui Dumnezeu, și totuși nu există decât un unic foc. El se divide în două principii, astfel încât unul dintre ele să devină manifest în celălalt. Căci focul mâniei este o manifestare a unei mari iubiri: noi percepem lumina în întuneric, altfel nu am putea-o vedea. (*Mysterium magnum*, VIII, 27)

Ivindu-se din solitudinea sa și depășind, în căutarea de sine, propriile imagini, Dumnezeu creează, inevitabil, o lume divizată în care diversele calități nu pot fi recunoscute decât grație contrariilor lor. Böhme are în vedere în principal veșnicul antagonism generat în sufletul omului de dorințe aflate în conflict. Drama esențială a creației se joacă înăuntrul individului sfâșiat între forțe opuse. Adevăratul sălaș al sufletului este în Dumnezeu, care a pus în el sămânța harului, dar în același timp el năzuiește să-și afirme propria voință. Astfel, nu există întoarcere la Dumnezeu fără un conflict intern în care, prin autonegare, dorința de armonie biruie finalmente imboldul spre autoafirmare.

Teosofia lui Böhme este, ca să spunem așa, autocunoașterea obscură a unei antinomii centrale inerente ideii de ființă necondiționată care creează o lume finită: aceasta din urmă este deopotrivă o manifestare și o negație a creatorului ei și nu poate fi una fără a fi și cealaltă. În măsura în care spiritul absolut alege să fie manifest, în mod necesar el se contrazice pe sine. Lumea ființelor finite, inspirată de unitatea sursei din care provine, nu poate rezista cu totul forței care o împinge să se reîntoarcă la

origine, dar, întrucât a dobândit existență, ea nu se poate sustrage nici pornirii de a se afirma în finitudinea sa. În teosofia lui Böhme, acest conflict este pentru prima dată prezentat cu claritate ca antagonism între două energii cosmice născute dintr-un clivaj în impulsul primordial al creației.

8. Angelus Silesius și Fénelon: mântuirea prin anihilare

Dialectica autolimitării lui Dumnezeu și ideea non-identității cu sine a Ființei omului revin pe tot parcursul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, cu precădere în misticismul nordic; ele pot fi recunoscute fără dificultate la Benedict de Canfield și la Angelus Silesius. În timp ce, însă, primul dintre ei pune accentul pe „nimicnicia" tuturor lucrurilor create și pe exclusiva realitate a lui Dumnezeu, Silesius, în *Der cherubinische Wandersmann*, scrisă, fără îndoială, înainte de convertirea sa la catolicism, nu se mulțumește cu atât și revine la tema eckhartiană a divinității ca adevărată esență a omului și sălașul lui ultim. Chemarea eternității este prezentă constant în fiecare dintre noi; răspunzându-i, noi, din „contingenți", devenim „esențiali", lepădând particularitatea existenței individuale și ajungând absorbiți în ființa absolută. Contrastul dintre „esențial" și „contingent" este clar exprimat: *Mensch, werde wesentlich! Denn wenn die Welt vergeht – So fällt der Zufall weg, das Wesen, das besteht.* (*Cher. Wand.*, II, 30.) Dar, în timp ce în unele dintre meditațiile lui Silesius contingența Ființei individuale este înfățișată doar ca un rău a cărui prezență este de neînțeles și care trebuie tămăduit prin renunțare voluntară la toate atașamentele față de propriul „sine" (*Selbstheit, Seinheit*), în altele regăsim ideea lui Eriugena de ciclu prin care creația îi redă lui Dumnezeu propria-i Ființă într-o formă schimbată. Numai în mine Dumnezeu își află „dublul" său, egal lui pe vecie (I, 278); doar eu sunt imaginea în care el se poate contempla (I, 105); numai în mine Dumnezeu devine ceva (I, 200). Se poate spune că Dumnezeu coboară în lumea hazardului și a deșertăciunii pentru ca omul, la rândul său, să se poată îndumnezei (III, 20). Avem, după cum se vede, aceeași schemă a Absolutului care se exteriorizează în finitudine pentru ca, în cele din urmă, să pună capăt acestei finitudini și să se întoarcă la unitatea cu sine, dar o unitate îmbogățită cu toate efectele polarizării spiritului și, deci, am putea adăuga noi, o unitate reflexivă a autocontemplării. Contingența, răul, finitudinea – toate însemnând același lucru – nu sunt un declin gratuit, inexplicabil din partea Dumnezeirii,

nici opera vreunui rival sau adversar al său. Ele aparțin fazei ultime a mișcării dialectice ciclice, care presupune întâi o negare a divinității, iar apoi o contranegare de către sufletul finit care își voiește propria anihilare. Încă o dată, deci, revenirea lui Dumnezeu la sine este totodată o revenire la sine a spiritului uman, o revenire a lui la acea eternitate care este adevărata lui natură și locul de popas, care fuseseră însă eclipsate de existența temporală. Autoanihilarea pune capăt insuportabilei sciziuni care este inseparabilă de procesul prin care Dumnezeu devine el însuși, dar care e menită să fie în cele din urmă remediată.

Nu este însă necesar să continuăm cu alte exemple. Tema contingenței omului se întâlnește în toată literatura panteistă și în toate scrierile mistice, fie că sunt ieșite din pana unor catolici ortodocși, a unor protestanți sau a unor autori aderenți la un cult neprecizat. „O, Dumnezeul meu, eu nu sunt ceea ce este", scria Fénelon.

> Vai! Aproape că sunt ceea ce nu este. Mă văd ca pe un de neînțeles punct de mijloc între neant și existență: sunt unul care a fost și unul care va fi. Sunt cel care nu mai este ceea ce a fost și nu este încă ceea ce va fi; și, în această stare de mijloc, ce sunt eu? – un lucru, nu știu care, ce nu poate fi cuprins în sine, care nu are statornicie, ci curge precum o apă; un nu știu ce pe care nu-l pot prinde și care-mi scapă printre degete, care nu mai e acolo unde eu încerc să-l prind sau să-l zăresc; un nu știu ce care încetează să existe chiar în clipa când capătă existență, astfel că nu există niciun moment în care să mă aflu într-o stare de stabilitate sau să-mi fiu prezent mie însumi în așa fel încât să pot spune, pur și simplu, „sunt". (*Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, în *Œuvres*, 1820, I)

Misticul nesectar olandez Jakob Bril (*Alle de Werken…*, 1715) declară că „toate lucrurile din natură sunt ceea ce sunt, în afară de om, care, considerat în sine, nu este ceea ce este; pentru că el se închipuie a fi ceva ce nu este. Toate sunt ceea ce sunt, nu în ele însele, ci în creatorul lor; omul își închipuie a fi ceva în el însuși, dar aceasta nu-i decât o idee falsă a lui." Concepția despre om ca ființă divizată a cărei adevărată existență este în Dumnezeu se întâlnește frecvent și este întotdeauna asociată cu speranța reîntoarcerii. Ideea că existența contingentă este un stadiu negativ în evoluția Absolutului presupune în mod clar niște premise adiționale, care pot fi găsite doar în scrierile celor ce transgresează conștient marginile ortodoxiei confesionale a marilor Biserici sau care sunt etichetați drept apostați.

9. Iluminismul. Realizarea omului în schema naturalismului

Ar putea să pară că ambele aceste scheme nu pot fi decât produse ale gândirii religioase, că ambele presupun interpretarea lumii fizice ca o teofanie și explicarea omului în termenii relației sale – pozitivă, negativă sau, mai frecvent, ambivalentă – cu spiritul absolut. Dar nu este așa, deoarece teoria întoarcerii omului la sine se întâlnește ca element constitutiv și în filosofia naturalistă a Luminilor. Se vădește, în fapt, că această teorie, împreună cu imaginea paradigmatică a paradisului pierdut, este o constantă a speculației omului despre sine însuși, care, în diferite culturi, îmbracă forme diferite, dar este susceptibilă deopotrivă să-și afle expresie într-un cadru religios și într-unul radical antireligios.

În literatura Luminilor, ideea identității pierdute a omului și imperativul de a o recupera se întâlnesc atât în scrieri utopice, cât și în felurite descrieri ale stării de natură. Scepticismul și empirismul inculcate de Bayle și Locke au furnizat o bază negativă pentru ideea unei armonii ideale pe care omul are puterea și datoria să o restaureze pe plan natural. Acceptarea finitudinii umane se dovedea incompatibilă cu convingerea că era posibil să se descopere ce este cu adevărat omul sau care sunt exigențele Ființei sale. Chiar dacă existența umană trebuie considerată accidentală în sensul că nu este opera unui spirit anterior naturii, totuși Natura însăși oferă date cu privire la perfecțiunea umanității, arătându-ne ce ar putea fi omul dacă s-ar conforma pe deplin adevăratei sale vocații; orice civilizație particulară poate fi evaluată în raport cu standardul observabil în natură. În loc să se compare pământul cu cerul, culturile existente erau comparate cu starea naturală a umanității. În timp ce misticii puneau în contrast condiția generală a umanității, indiferent de culturile particulare, cu adevărata împlinire a umanității în Absolut, naturaliștii judecau fiecare formă a civilizației și, în special, pe cea proprie în lumina umanității autentice, așa cum o prescriau imperativele Naturii. În această privință nu conta dacă ei credeau că aceste imperative erau realmente îndeplinite în vreun timp sau loc, ca în teoriile despre bunul sălbatic, sau le considerau drept un model de urmat – însă un model nu inventat prin pură speculație, ci unul descoperit în legile naturii. Atitudinea de detașare față de propria cultură și critica acesteia ca fiind „nenaturală“ apăruseră, ce-i drept, deja în Renașterea târzie

(de pildă, la Montaigne) și fuseseră transmise Iluminismului prin tradiția mai mult sau mai puțin neîntreruptă a Libertinismului. Totuși, abia în secolul al XVIII-lea ele au îmbrăcat o formă atât de masivă, consistentă și radicală încât au putut să formeze un întreg sistem intelectual. Procedeul de a privi propria civilizație prin ochii unor străini (chinezii lui Goldsmith, persanii lui Montesquieu, houyhnhnmii lui Swift și călătorul din Sirius al lui Voltaire) era asociat cu credința că există un standard adevărat pentru întreaga umanitate și că civilizația în cauză era potrivnică naturii. Se impune făcută totuși o excepție în cazul satirei amare a lui Swift: plasându-și statul ideal printre cai, și nu printre oameni, el dădea limpede de înțeles că acesta era „utopic" în sensul etimologic și în accepțiunea populară a acestui termen.

Printre pretențiile „omului natural" față de civilizația existentă se numărau diverse declarații de drepturi și diverse comparații calitative. Dar egalitatea de la natură a oamenilor, dreptul omului la fericire, la libertate și la folosirea rațiunii erau teme acceptate în mod curent și suficiente pentru alcătuirea unui aparat critic. Cu toate acestea, cadrul conceptual al Iluminismului s-a dovedit curând inadecvat, iar componentele lui s-au dovedit reciproc discordante. La o analiză mai aprofundată, noțiunile-cheie de „natură" și „rațiune" s-au dovedit cu neputință de îmbinat într-un întreg coerent: bunăoară, cum se puteau pune în acord cultul rațiunii ca dar al naturii și cultul naturii ca fiind ea însăși rațională? Dacă, așa cum susțineau materialiștii, rațiunea umană era o prelungire a naturii animale și nu exista o deosebire esențială între șiretlicurile maimuțelor și raționamentele matematicienilor (de la Mettrie) și dacă toate judecățile morale sunt reductibile la reacții de plăcere și de durere, atunci ființele umane, cu raționamentele lor abstracte și cu legile lor morale, sunt într-adevăr opera naturii, nu mai mult decât niște piese oarbe ale mecanismului natural. Dacă, pe de altă parte, așa cum susțineau mulți, Natura este o entitate rațională, caracterizată prin finalitate și sens ocrotitor, atunci ea nu este decât un alt nume pentru Dumnezeu. Așadar, ori rațiunea nu este rațiune, ori natura nu este natură; nu putem decât ori să considerăm gândirea ca fiind irațională, ori să creditățm Natura cu atribute divine. Cum se poate accepta că impulsurile umane sunt naturale în același sens ca legile morale care le reglementează și le controlează? Iată-ne întorși la eternele dileme cu care ateiștii îi ironizau încă de pe vremea lui Epicur pe adoratorii zeilor: de vreme ce lumea e plină de rele, trebuie că Dumnezeu este fie el însuși rău, fie neputincios, fie nepriceput, fie toate acestea la un loc; iar același

lucru se poate spune și despre „buna și atotputernica“ Natură. Pe de altă parte, dacă natura este indiferentă față de om și de soarta sa, n-avem niciun motiv de a crede că răul poate fi biruit; s-ar putea ca singura lege naturală să fie cea a junglei și ca societățile umane să nu fie cu nimic superioare speciilor vegetale sau animale. În acest punct, ideile-forță ale Iluminismului încep să fie divergente, și înăuntrul lui întâlnim atitudinile pesimiste ale unor Mandeville, Swift și Voltaire cel din anii senectuții. Ideea unei armonii naturale generoase care, odată descoperită, avea să înlăture orice conflict sau calamitate începe să se clatine.

10. Rousseau și Hume. Năruirea credinței în armonia naturală

Rousseau, Hume și Kant sunt cu toții exponenți ai acestei pierderi de încredere. Rousseau crede în arhetipul omului trăitor în identitate-cu-sine, dar nu crede posibile ștergerea efectelor civilizației și revenirea la fericirea naturală. Omul natural nu cunoștea sentimentul de înstrăinare, iar relația sa cu viața nu era mijlocită de reflecție; el trăia simplu, fără să fi fost nevoit să gândească asupra vieții; își accepta, dar în mod inconștient, situația și limitele. Astfel, asocierea lui cu alții s-a produs în mod spontan și n-a avut nevoie de instituții speciale care să o mențină. Civilizația a adus cu sine desprinderea omului de sine și a năruit armonia originară a societății. Ea a generalizat egoismul, a distrus solidaritatea și a degradat viața personală, transformând-o într-un sistem de convenții și de nevoi artificiale. În această societate, identitatea cu sine a individului este irealizabilă; tot ce poate face acesta este să încerce să scape de presiunile ei și să contemple lumea independent de opinia dominantă. Cooperarea și solidaritatea cu alții nu-l privează pe individ de o viață personală autentică, pe când legătura negativă creată de interesul egoist și de ambiție distruge deopotrivă comunitatea și personalitatea autentică. Datoria proprie a omului este atât de a fi el însuși, cât și de a trăi în solidaritate voluntară cu alții. Cum nu putem anihila civilizația, trebuie să încercăm un compromis: fiecare om să descopere înlăuntrul său starea naturală și să-i educe pe alții în același spirit. Nu există o lege istorică aptă să ne garanteze că strădaniile noastre vor duce la restaurarea adevăratei comunități și că societatea va renaște în indivizi, dar nici nu e cu neputință ca acest lucru să aibă loc.

Rousseau nu se lansează într-o teodicee istorică sau într-o încercare de a integra răul în lume în speranța că din ororile trecutului se va naște o ordine armonioasă. În viziunea sa, destrămarea armoniei originare este un rău pur și simplu, fără vreo justificare și fără scop. Nu există o dialectică a „progresului în spirală" care să susțină speranța incertă în mai bine.

Rousseau are, astfel, un model propriu de umanitate autentică, dar nu recunoaște niciun fel de rațiuni care să justifice o ruptură de acest model. Căderea omului nu este, în viziunea sa, o fază autocorectivă în progresul spre perfecțiune. În această privință el este mai aproape de creștinismul obișnuit decât de autorii de teogonii în maniera lui Platon; răul e rău, produs din vina omului, și nu are vreo semnificație ascunsă pentru istoria cosmosului. Există, pe de altă parte, o chemare adresată omului, care este anterioară istoriei, și nu dictată de ea; realitatea ultimă a acestei chemări este o întrebare deschisă.

Doctrina lui Hume, la rândul său, reprezintă un clivaj între alte două elemente fundamentale ale gândirii secolului al XVIII-lea: categoriile experienței și cele ale ordinii naturale. Când premisele empirismului au fost duse până la ultimele lor consecințe, a devenit clar că ideea de ordine naturală era de nesusținut. Dacă nu poate exista altă cunoaștere decât cea dobândită prin simțuri și dacă datele noastre senzoriale nu oferă nicio dovadă în sprijinul conexiunii cauzale sau al vreunei legi necesare, e limpede că mințile noastre sunt incapabile de a aprehenda realitatea altfel decât ca pe o colecție de fenomene separate. Tot așa, în acest caz, nu putem percepe vreo ordine naturală care să poată fi privită în mod legitim drept o trăsătură imanentă a universului, și nu drept o simplă „lege" de tip științific, adică o fixare subiectivă în minte, din motive de convenabilitate practică, a unor șiruri recurente de evenimente. De asemenea, nu există niciun temei să presupunem că suntem sub autoritatea unor legi morale ce posedă o valabilitate independentă de senzațiile noastre de plăcere și de durere. Pe scurt, atât „ordinea fizică", cât și „ordinea morală" sunt niște închipuiri mai presus și dincolo de ceea ce putem afla din experiență. În același sens, este inutil să presupunem că există vreun standard, obligație sau scop umane independente de mersul real al istoriei omenești.

Hume nu pune în aserțiuni nici contingența omului, nici a universului; dimpotrivă, atunci când respinge dovezile ontologice privind existența lui Dumnezeu, el spune că nu putem ști din experiență că universul e contingent. Dar asta nu înseamnă decât că universul nu este contingent în sensul scolasticilor, adică nu

posedă caracteristici care să indice că el depinde neapărat de un creator necesar. Pentru scolastici, „contingența“ lumii servește ca o dovadă a necesității. Considerată în sine, lumea nu are nimic necesar, dar existența ei dovedește existența necesității; contingența ei este doar aparentă, așa cum o vedem când o raportăm la existența lui Dumnezeu. Considerată însă – așa cum se cuvine – în relație cu Dumnezeu, lumea nu este contingentă, deoarece nimic nu poate exista prin accident. Așadar, când Hume ne spune că în experiență nu este nimic care să ne arate că lumea e contingentă, el spune, de fapt, că lumea *este* contingentă, că, adică, nu există nimic care să ne oblige să o raportăm la vreo realitate necesară sau absolută. Altfel spus, cuvântul „contingent“ are sens doar în opoziție cu cuvântul „necesar“. Poziția lui Hume este că lumea este ceea ce este și că antiteza dintre contingență și necesitate n-are nicio bază în experiență. Universul, pentru Hume, este contingent în exact același sens în care este și pentru pentru Sartre: ea nu se fundează pe nicio „rațiune“ și nu ne autorizează să-i căutăm vreuna.

Critica humeană a zdruncinat, în cele din urmă, temeliile sistemului de gândire al secolului al XVIII-lea, care păruse să reconcilieze empirismul cu credința în armonia naturală, utilitarismul moral cu credința că omul e destinat fericirii, rațiunea ca dar al naturii cu rațiunea ca putere suverană. Orice nouă încercare de a restaura legitimitatea credinței în unitatea și necesitatea Ființei și într-un standard uman autentic, ca deosebit de umanitatea empirică și istorică, trebuia să țină cont de implicațiile devastatoare ale analizei lui Hume. Cu această problemă se va confrunta Kant, cel care a făcut efectiv o astfel de încercare.

11. Kant. Dualitatea ființei umane și remediul ei

Kant a optat pentru suveranitatea rațiunii umane, împotriva credinței într-o ordine naturală a cărei parte sau manifestare este rațiunea. În filosofia sa, el a respins speranța că rațiunea ar putea descoperi legea naturală, adică o armonie preexistentă sau un Dumnezeu rațional, ori că s-ar putea interpreta pe sine în cadrul acelei armonii. Aceasta nu înseamnă, așa cum susținuse Hume, că toată cunoașterea noastră se reduce la contingența unor percepții separate. Nu toate judecățile noastre sunt ori empirice, ori analitice; anumite judecăți sintetice *a priori*, adică neempirice, dar care ne spun ceva despre realitate, formează coloana vertebrală a cunoașterii noastre și îi asigură acesteia regularitatea și

valabilitatea generală. Dar – și aceasta este una dintre principalele concluzii ale *Criticii rațiunii pure* – judecățile sintetice *a priori* se raportează doar la obiecte ale experienței posibile. Aceasta înseamnă că ele nu pot oferi o bază pentru o metafizică rațională, căci o metafizică, dacă e, în general, posibilă, va trebui să constea din judecăți sintetice *a priori*. Tot ce putem spera să obținem este o metafizică imanentă sub forma unui cod de legi naturale care nu sunt abstrase din experiență, ci care pot fi stabilite *a priori*. Orice gândire se leagă, în cele din urmă, de percepție, iar construcțiile *a priori* pe care mintea noastră le făurește cu necesitate semnifică ceva doar în măsura în care pot fi aplicate lumii empirice. Astfel, ordinea naturii, în ceea ce privește determinanții ei constitutivi, nu este descoperită în natură, ci impusă acesteia de ordinea minții înseși. De această ordine țin dispunerea obiectelor în timp și spațiu, ca bază a aprehensiunii pure, precum și sistemul categoriilor, adică al conceptelor nematematice care conferă unitate lumii empirice, dar nu sunt scoase din ea.

Experiența este, așadar, posibilă doar grație forței unificatoare a intelectului. Ordinea naturii oferă mărturia suveranității spiritului asupra ei, dar această suveranitate nu este totală. Orice cunoștință, cu excepția judecăților analitice, care nu comunică nicio informație nouă, are un conținut derivat din două surse. Percepția și judecata sunt activități radical diferite. În percepția senzorială, obiectele ne sunt, pur și simplu, date și noi le suportăm pasiv efectul, pe când în activitatea intelectului ne exercităm facultatea de cunoaștere asupra lor. Ambele aspecte, activ și pasiv, ale prezenței umane în lume sunt în mod necesar implicate în orice act de cunoaștere. Nu există gândire valabilă care să nu fie legată de percepție și nu există percepție fără activitatea unificatoare a intelectului. Prima dintre aceste propoziții înseamnă că nu există speranță legitimă într-o cunoaștere teoretică ce s-ar extinde dincolo de lumea empirică, la niște realități absolute, și, de asemenea, că varietatea experienței nu poate fi integral subordonată puterii intelectului. Cea de a doua propoziție scoate în evidență superioritatea spiritului asupra naturii considerate ca alcătuind un sistem.

Ireductibila dualitate a cunoașterii umane nu este direct perceptibilă, dar, odată descoperită, ea dezvăluie dualitatea fundamentală a oricărei experiențe umane prin care asimilăm lumea concomitent ca legiuitori și ca subiecți pasivi. În limitele folosirii legitime a intelectului nostru, nu putem elimina inexplicabila contingență a datelor experienței. Contingența este

ceva dat; suntem nevoiți să o recunoaștem și să abandonăm orice speranță de a o stăpâni până la capăt. Drept urmare, nu putem conferi o unitate finală nouă înșine sau lumii. Propriul meu eu, așa cum îl percep în introspecție, este supus condiției timpului și, ca atare, nu este identic cu eul meu în sine, care este inaccesibil cunoașterii teoretice. Dincolo de eul introspecției, putem discerne, ce-i drept, o unitate transcendentală de apercepție, condiția de unitate a activității subiectului, o conștiință de noi înșine care trebuie să poată însoți toate percepțiile; despre aceasta din urmă nu știm însă decât că există, nu și cum este constituită. În general, totalitatea experienței noastre organizate presupune un tărâm al realității incognoscibile ce afectează simțurile, dar pe care noi o percepem nu sub forma ei reală, ci într-o formă ordonată de categoriile noastre *a priori*. Prezența lumii-în-sine nu este dedusă din datele empirice, ci este cunoscută în chip nemijlocit; conștiința pe care o am despre propria-mi existență este, în același timp, o conștiință directă despre obiecte. Dar noi nu putem cunoaște nimic despre o realitate independentă în afară de simplul fapt că există; nu putem suprima nici contingența lumii cognoscibile, nici dualitatea care este proprie intelectului uman.

Spiritul uman nu se mulțumește însă cu cunoașterea propriilor limite sau cu o metafizică stearpă, redusă la conștiința condițiilor *a priori* ale experienței. Mințile noastre sunt astfel constituite încât năzuiesc irezistibil la unitatea cunoașterii absolute; ele caută să înțeleagă lumea nu doar așa cum este, ci așa cum este cu necesitate, și să depășească distincția, presupusă în postulatele gândirii empirice, dintre ceea ce e posibil, ceea ce e real și ceea ce e necesar. Pentru că această distincție nu poate fi alungată din intelect: posibilul e tot ceea ce este compatibil cu condițiile formale ale experienței, realul e ceea ce este actualmente dat în condițiile lui materiale, iar necesarul e acea parte a realității care purcede din condițiile generale ale experienței. Realitățile lumii includ astfel contingența, pe care nu am putea-o elimina decât dacă am avea acces la ființa necondiționată, la unitatea absolută a subiectului și a obiectului cunoașterii. Spre asta năzuim neîncetat, dar este o năzuință zadarnică; amăgirile metafizicii, chiar și după ce au fost demascate ca amăgiri, dăinuie pe mai departe în spiritul uman. Ele își află expresie în construcția de concepte care nu numai că nu sunt abstrase din experiență (căci anumite concepte *a priori* sunt legitime și esențiale pentru cunoaștere), dar nici nu-i sunt aplicabile acesteia. Aceste concepte sau idei ale rațiunii pure, precum cele de „Dumnezeu“, „libertate“ și „nemurire“, reprezintă o ispită continuă pentru spiritul uman, deși nu pot fi folosite în

chip inteligibil în marginile rațiunii teoretice. În cadrul rațiunii pure, ele au o anumită semnificație, însă una regulativă, și nu constitutivă. Adică, noi nu putem cunoaște vreo realitate care să corespundă acestor concepte, ci putem folosi aceste concepte doar ca pe niște limite de neatins sau ca pe niște indicatoare ale direcției pe care o urmează activitatea noastră cognitivă.

Folosirea legitimă a acestor idei rezidă, așadar, în imboldul constant pe care îl dau minții pentru a-și depăși strădaniile anterioare; iar folosirea lor nelegitimă, în presupunerea că vreo strădanie, oricât de mare, ne-ar putea face capabili de dobândirea cunoașterii absolute. Pentru orice judecată dintr-un lanț silogistic mintea caută să descopere o premisă majoră; legea silogismului cere ca, pentru orice premisă, să căutăm o premisă, pentru orice condiție, o condiție, până ajungem la ceea ce este necondiționat. Această maximă este potrivită pentru scopul de a îndruma operațiile minții, dar ea nu trebuie confundată cu supoziția eronată că în lanțul premiselor există, în fapt, o primă verigă, necondiționată. Căci una e să știi că orice element al unui șir intelectual are o condiție precedentă și cu totul altceva să susții că putem cuprinde șirul în întregul lui, inclusiv primul lui termen, cel necondiționat. (Putem înlesni înțelegerea gândului de aici al lui Kant printr-o comparație: deși e adevărat să spunem că, pentru orice număr particular, există un număr mai mare, nu este adevărat că există un număr mai mare decât oricare altul.) Nedistingerea maximei silogistice de premisa fundamentală, dar falsă, a rațiunii pure este sursa a trei erori corespunzătoare celor trei tipuri de silogism. În sfera silogismului categoric, această premisă ne spune că, în căutarea condițiilor succesive ale unei judecăți predicative, putem ajunge, în cele din urmă, la un subiect care nu este și predicat. În sfera silogismului ipotetic, ea ne spune că putem ajunge la o aserțiune care nu presupune nimic; iar în sfera silogismului disjunctiv, că putem descoperi un asemenea agregat de membri ai diviziunii unui concept care să nu mai necesite nimic pentru încheierea diviziunii. În felul acesta, ne iluzionăm că putem stabili în domeniul cunoașterii trei feluri de unitate absolută: în psihologie, pe cea a subiectului gânditor, în cosmologie, pe cea a șirului de cauze ale fenomenelor, iar în teologie, pe cea a subiectelor gândirii în general. Dar, în limitele experienței finite, niciuneia dintre aceste trei idei nu-i corespunde vreun obiect. Nu putem aprehenda teoretic nici unitatea substanțială a sufletului uman, nici unitatea universului, nici pe cea a lui Dumnezeu.

Cu greu s-ar putea găsi în istoria filosofiei vreun alt gânditor care să-și fi dat atâta osteneală câtă și-a dat Kant pentru a invalida argumentele în favoarea unor propoziții la al căror adevăr ținea el însuși atât de mult. Credința în existența lui Dumnezeu, în libertate și în nemurirea sufletului nu reprezenta pentru el niște lucruri indiferente, în privința cărora să se fi putut mulțumi să-și declare neutralitatea. Dimpotrivă, o considera de importanță vitală, dar credea că mintea noastră se autoamăgește când se simte ispitită să-și închipuie că a atins Absolutul. Absolutul e un reper călăuzitor spre progresul fără sfârșit al cunoașterii, dar nu poate ajunge el însuși în posesia minții.

A atinge Absolutul în cunoaștere este totuna cu a deveni absolut. Dar împărțirea omului într-o parte pasivă și una activă și împărțirea corespunzătoare a lumii în ceea ce e perceput și ceea ce e gândit, în ceea ce e contingent și ceea ce e intelectualmente necesar, reprezintă o împărțire ce nu poate fi rezolvată decât la infinit; același lucru este valabil și pentru opoziția din viața noastră morală, dintre liber-arbitru și lege, dintre fericire și datorie. Căci viața noastră de ființe înzestrate cu voință este împărțită și ea, la rândul ei, între două ordini la care participăm în mod inevitabil: lumea fenomenală, naturală, supusă cauzalității, și lumea lucrurilor în sine, a libertății și independenței totale a spiritului. Ceea ce se cheamă datorie și se exprimă sub formă de imperativ este nu doar total independent de înclinațiile noastre, tocmai prin caracterul său de imperativ, ci este cu necesitate potrivnic lor.

> Căci porunca să facem ceva bucuroși este în sine contradictorie, deoarece, dacă noi am ști deja prin noi înșine ceea ce suntem obligați să facem, dacă, în afară de aceasta, am fi și conștienți că o facem bucuroși, o poruncă în această privință ar fi inutilă; iar dacă o facem în adevăr, dar nu bucuroși, ci numai din respect pentru lege, o poruncă care face din acest respect tocmai mobilul maximei ar acționa exact împotriva simțământului poruncit. (*Critica rațiunii practice*, Partea I, 1.3)

Dar conformarea voinței la lege trebuie să fie posibilă; ea este o condiție a supremei bunătăți, care trebuie ea însăși să fie posibilă, producând o sinteză armonioasă a fericirii cu virtutea, care, în lumea empirică, tind, după cum o știm cu toții, să se limiteze reciproc. Rațiunea percepe legea morală în mod direct, adică independent de cunoașterea condițiilor subiective care fac posibilă îndeplinirea legii. Așadar, omul știe ce trebuie să facă înainte de a ști că posedă libertatea de acțiune; din faptul că *trebuie*, el află pentru prima dată că *poate*, așadar că este liber. Dar libertatea astfel aprehendată este obiect al rațiunii practice, care

are un câmp de acțiune mai larg decât rațiunea speculativă. Oricine va fi de acord că stă în puterea sa să se conformeze imperativului moral, chiar dacă nu are certitudinea că, în fapt, va face așa.

> El crede că poate face ceva, fiindcă e conștient că trebuie [*soll*] s-o facă și recunoaște în sinea sa o libertate care, altfel, fără legea morală, i-ar fi rămas necunoscută. (*Critica rațiunii practice*, Partea I, Cartea I, Capitolul 1, §6)

Rațiunea practică își are propriile ei principii *a priori*, care nu pot fi derivate din rațiunea teoretică, iar valabilitatea lor impune acceptarea anumitor adevăruri fundamentale care sunt inaccesibile intelectului, a cărui putere de a forma concepte este limitată de aplicabilitatea lor empirică. Dat fiind că voința, supusă legii morale, are drept obiect necesar binele suprem, acesta din urmă trebuie să fie și el posibil. Iar cum acest bine reclamă perfecțiunea absolută, care nu este posibilă decât ca urmare a unui progres infinit, valabilitatea legii morale presupune în mod necesar dăinuirea infinită a individului uman, așadar nemurirea personală. În mod asemănător, postulatul binelui suprem cere, pentru a fi valabil, ca fericirea omului să coincidă cu datoria lui, dar niciun fel de condiții naturale nu oferă dovada că realizarea acestei coincidențe este certă. Prin urmare, binele suprem, ca obiect necesar al voinței, presupune existența unei cauze raționale, libere a naturii, care nu este ea însăși parte a naturii, adică existența lui Dumnezeu. Astfel, grație faptului că avem conștiința legii morale, ideile rațiunii speculative dobândesc o realitate obiectivă pe care teoria nu ar fi putut să le-o garanteze niciodată. Imortalitatea noastră, participarea noastră la lumea inteligibilă, libertatea necondiționată și supremația Creatorului asupra naturii, toate acestea se vădesc a fi realități a căror existență o reclamă legea morală.

Rezumând, așadar: împărțirea omului între două ordini opuse – cea a naturii și cea a libertății, cea a dorinței și cea a datoriei; o existență pasivă plină de lucruri contingente și o existență activă în care contingența obiectului dispare – această împărțire este remediabilă, dar cu condiția unui progres infinit. Perspectiva care ni se deschide în față este cea a unei străduințe nelimitate spre îndumnezeire, nu în sensul mistic de dobândire a identității cu un Dumnezeu transcendent, ci în sensul atingerii unei perfecțiuni absolute, care suprimă puterea contingenței asupra libertății. Dobândirea unei condiții asemănătoare

divinității, în care rațiunea și voința au o dominație totală asupra lumii, este orizontul spre care tinde progresul infinit al fiecărui individ uman.

Filosofia lui Kant nu include istoria unui paradis pierdut și căderea omului. Ea oferă o perspectivă de realizare a umanității esențiale nu prin supunere la natură, ci prin emancipare de ea. Kant deschide în istoria filosofiei un nou capitol în încercarea de a depăși contingența existenței umane, postulând libertatea ca realizare a omului și stabilind independența rațiunii și voinței autonome drept țelul final al nesfârșitului pelerinaj al omului spre sine însuși, un sine care atunci va fi divin.

12. Fichte și cucerirea de sine a spiritului

Johann Gottlieb Fichte a căutat să înlăture limitele doctrinei kantiene privind chemarea omului la libertate și a dezvoltat viziunea potrivit căreia stă în puterea omului și este de datoria sa să dobândească o conștiință radicală a dominației sale nelimitate asupra condițiilor Ființei, a primatului absolut al propriei lui existențe și a totalei lui independențe față de orice ordine preexistentă. După cum spune Fichte însuși în discursul său *Despre demnitatea omului* (1794), „filosofia ne învață să descoperim totul în eu"; „numai prin eu este posibil să se instaleze ordine și armonie în masa inertă, informă"; omul, „în virtutea existenței sale, este total independent de orice din afara sa și există în chip absolut și prin sine însuși"; „... el este etern, existent prin sine însuși și prin propria-i tărie". Însă această conștientizare de către om a statutului său de autor necondiționat al Ființei nu este ceva oferit de-a gata, ci este un precept moral, o chemare la neîncetată autodepășire și la sforțare mereu reluată, care privește pe rând fiecare formă a Ființei nu ca pe un capăt, ci ca pe nouă obligație.

Această emancipare filosofică a spiritului de natură și de conceperea lumii ca un perpetuu obiectiv moral au fost ulterior blamate de către Marx și alții ca fiind simptomatice pentru slăbiciunea radicalismului politic german și a unei civilizații care, lipsită de curajul unui efort revoluționar practic, transpunea acțiunea pe tărâmul gândirii și privea practica în termeni moralizatori. Totuși, în virtutea poziției sale de bază, filosofia germană nu privea lumea ca pe o sursă de anticipări optimiste sau ca fiind opera unei naturi binevoitoare care prescrie valori și le oferă justificare, ci ca pe o problemă și ca pe o provocare. Rațiunea nu mai era o copie a naturii și nu găsea în aceasta o

armonie prestabilită. Filosofia era capabilă să discearnă în om, ca subiect al cunoașterii, o parte sau un aspect al omului întreg și al ființei sale practice; iar în felul acesta, cunoașterea ajungea să fie interpretată ca o formă a comportamentului practic.

Opoziția lui Fichte față de filosofia Luminilor avea la bază un motiv kantian. Dacă omul este constrâns de presiunea naturii existente, căreia și el însuși îi aparține prin trupul său, atunci nu poate exista vreo morală dincolo de calculul utilitar al plăcerilor și durerilor, adică nu poate exista deloc o morală. Pentru ca lumea să poată fi obiect al obligației, omul trebuie să fie liber de determinismul naturii. Așadar, opțiunile metafizice și epistemologice implică o chestiune morală. Noi suntem permanent ispitiți de ceea ce Fichte numește „dogmatism", adică punctul de vedere care explică conștiința apelând la obiecte, pentru că aceasta ne eliberează de responsabilitate și ne spune să ne bizuim pe presupusele legi ale cauzalității, întâlnite în natură; oricine nu se poate elibera de dependența de obiecte este, prin înclinație, un dogmatic. Idealismul, pe de altă parte, tratează conștiința ca fiind punctul de plecare și apelează la ea pentru a înțelege lumea lucrurilor; idealistul este un om care a dobândit conștiința propriei libertăți, care acceptă responsabilitatea pentru lume și care este gata să se ia la trântă cu realitatea. Cei care identifică conștiința de sine cu existența obiectivă a omului printre lucruri, adică materialiștii, nu sunt atât victimele erorii, cât slabi și incapabili să-și asume rolul de inițiatori ai Ființei. Idealismul este nu numai moralmente superior, ci este și un punct de plecare natural pentru filosof, deoarece nu dă naștere unor întrebări fără răspuns. El nu este silit să se întrebe pentru cine se ivește faptul originar al experienței, căci, din acest punct de vedere, subiectul și obiectul coincid; starea primordială a Ființei, conștiința de sine, este ființare-pentru-sine și nu necesită nicio explicație.

Dar acest mod de a fi al conștiinței de sine nu este dat facultății noastre reflexive ca un lucru sau ca o substanță, el se manifestă doar în activitate. Fichte respinge punctul de vedere contemplativ că substanța precedă cu necesitate acțiunea, pe când acțiunea presupune o substanță activă. Dimpotrivă, acțiunea este primordială și, în relație cu ea, ființarea substanțială nu e decât un produs sau precipitat secund. Conștiința este ea însăși acțiune, mișcare a unei inițiative creatoare neprescrise de nimic din afară; ea este *causa sui*. Lumea obiectelor nu are o existență de sine stătătoare: „lucrul în sine" kantian este o relicvă a dogmatismului. Fiind conștient de propria-i libertate nelimitată, omul se

recunoaște pe sine ca fiind în mod absolut responsabil pentru Ființă, iar Ființa o recunoaște ca pe ceva care, luat în totalitate, are sens grație omului. Libertatea este totodată condiția unei adevărate comunități umane, bazată pe solidaritate, și nu pe legătura negativă a interesului, care rămâne singura legătură, dacă acceptăm ideea că Ființa omului este definită prin nevoile pe care i le desemnează natura. Idealul lui Fichte, aidoma celui al lui Rousseau, este o societate în care legăturile dintre ființele umane se bazează pe liberă cooperare, nefiind reglementate de vreun contract impus din afară.

Dacă însă conștiința este punctul de plecare absolut, ea nu poate fi, ca în idealismul berkeleyan, conștiență a percepțiilor, ci conștiența unor acte de voință. Postulatul ei dintâi și esențial este obligația gândirii față de ea însăși, ceea ce presupune ca eul să-și creeze un pandant în care să se recunoască pe sine ca pe propria limită. Conștiința, eul dă naștere non-eului spre a se institui în conștiință-de-sine creatoare. Spiritul nu este mulțumit cu identitatea lui directă cu sine, ci reclamă o identitate cu sine reflexivă, îndreptată spre ea însăși și percepută de ea însăși; pentru aceasta, însă, el trebuie mai întâi să se dedubleze și să se obiectiveze creând lumea, care, atunci, îi apare ca ceva exterior și îi permite să se autocunoască. Dialectica autoabolirii exteriorității este o anticipare directă a schemei hegeliene, dar își are rădăcinile și în întreaga istorie a teogoniei neoplatoniciene și în toate doctrinele care îl prezintă pe Dumnezeu ca dobândind existență prin propria-i activitate creatoare. În versiunea lui Fichte, atributele Ființei divine sunt transferate asupra spiritului uman, care, în nemărginita-i autonomie, constituie standardul la care se raportează tot restul realității. Eului însuși nu-i este aplicabilă opoziția dintre activitate și pasivitate. În prima versiune a cărții sale, *Wissenschaftslehre* (*Doctrina științei*, 1794, II, 4, E III), Fichte scrie:

> Cum esența eului constă exclusiv în faptul de a se pune, punerea de sine și existența sunt pentru el unul și același lucru… Eul nu poate evita punerea a ceva în sine însuși decât punându-l în non-eu… Activitatea și pasivitatea eului sunt totuna.

Eul nu este identic cu subiectul individual empiric, psihologic, el este un eu transcendental, adică umanitatea privită ca subiect, dar care nu poate fi numit subiect colectiv de vreme ce nu există o ființă autonomă (de felul „intelectului universal“ al averroiștilor) independentă de conștiința individuală. Cu alte cuvinte, umanitatea există în chip de natură a fiecărui om individual, de

conștiință pe care fiecare trebuie să o descopere în el însuși. Tocmai grație acestui fapt este posibilă comunitatea umană; sarcina fiecărui individ este de a se cunoaște pe sine ca umanitate.

Eul este astfel nevoit să instituie lumea lucrurilor, care este un produs al libertății eului, dar care, odată instituită, reprezintă o îngrădire a lui, și se cere a fi suprimată. Creația lumii nu este, așadar, un unic eveniment, ci o strădanie neîntreruptă prin care produsele obiectivate ale spiritului sunt reabsorbite în el. Biruind rezistența obiectivărilor sale – rezistență care este necesară propriei sale dezvoltări –, spiritul atinge starea de autocunoaștere absolută printr-un proces nesfârșit ce constă în a-și pune mereu noi limite și în a le depăși apoi cu succes. Țelul ultim al acestui proces este exprimat de conștiința absolută, dar el nu poate fi atins în fapt; la fel ca în filosofia lui Kant, el este un orizont ce semnifică încheierea unui progres infinit. Cucerirea pozitivă a libertății în lucrurile omenești reclamă astfel un antagonism permanent al spiritului față de fiecare formă de civilizație statornicită. Spiritul este eternul critic al propriilor sale exteriorizări, iar tensiunea dintre inerția formelor statornicite și activitatea creatoare spontană nu poate înceta să existe, căci ea este o condiție a existenței spiritului sau chiar, am putea spune, un sinonim al acestuia.

Filosofia fichteană căuta astfel să interpreteze omul ca pe o ființă practică și introducea în epistemologie supremația punctului de vedere practic, adică moral. Cunoașterea umană este determinată, în ce privește conținutul ei, de perspectiva practică; relația omului cu lumea nu este receptivă, ci creatoare; lumea este dată ca un obiect al obligației, nu ca o sursă de percepții dată de-a gata. Cum însă adevăratul scop al eului este autoperfecționarea, adevăratele sarcini ale omului rezidă în sfera educației și a autoeducației.

Eul fiind înțeles ca libertate de depășire necontenită a propriilor limite, istoria omenirii poate fi interpretată ca istorie a sforțărilor spiritului în direcția libertății. Pentru Fichte și, mai târziu, pentru Hegel, istoria capătă sens dacă este concepută ca progres spre conștiința libertății. De la spontaneitatea nereflectată, trecând prin puterea tradiției, prin dominarea particularismului individual și descoperirea finală a rațiunii în chip de cârmuitor extern, istoria înaintează spre o stare în care libertatea individuală va coincide total cu rațiunea universală, iar sursele conflictelor umane vor seca. Astfel privită, istoria este o teodicee, mai bine zis o antropodicee; cât privește răul pe care-l constatăm în ea, putem fie să-l interpretăm ca pe un factor de

progres în raport cu dinamica întregului, fie să susținem că este cu totul irațional și lipsit de consistență existențială, pe scurt, că este neant și nu aparține istoriei.

Imaginea fichteană a omului ca libertate, a omului care-și descoperă propria chemare într-o încleștare perpetuă cu inerția propriilor sale înstrăinări, oferea o bază pentru critica oricărei tradiții și părea să favorizeze aspirațiile spre libertate în viața culturală și politică. S-a vădit însă că, din aceeași filosofie, se puteau trage concluzii de-a dreptul opuse intențiilor sale aparente și, într-adevăr, însuși Fichte a făcut acest lucru într-o etapă mai târzie a carierei sale. În perioada războaielor napoleoniene, critica sa la adresa utilitarismului și a Iluminismului și apologia făcută de el legăturilor nonutilitare dintre ființele umane s-au împletit cu un cult al Națiunii ca întruchipare *par excellence* a comunității nonutilitare și nonraționale. Sub acest aspect, Fichte a anticipat gândirea romantică. Ideea că anumite națiuni sunt exponente ale principalelor valori ale fiecărei epoci din mersul istoriei l-a condus la mesianism german, iar ideea umanității ca esență a omului l-a făcut să susțină învățământul de stat obligatoriu ca mijloc de a-l ajuta pe individ să-și descopere drumul în viață. Utopia totalitară schițată de Fichte în *Der geschlossene Handelsstaat* (*Statul comercial închis*, 1800) poate fi, în esență, justificată prin filosofia fichteană a libertății. Legătura dintre ele poate fi trasată ipotetic după cum urmează. Ceea ce se cere omului este să-și descopere în el însuși propria-i umanitate absolut liberă și creatoare. Acesta nu este un ideal arbitrar, ci o chemare reală, ineluctabilă la autocunoaștere, progresul spre aceasta fiind identic cu însăși existența umană. Cum indivizii și popoarele nu evoluează în mod egal spre țelul căruia îi sunt meniți, ci prezintă mari deosebiri în privința gradului de autocunoaștere atins, este cât se poate de firesc ca educarea celor mai puțin avansați de către cei mai avansați să accelereze evoluția celor dintâi spre deplina umanitate. Dacă statului îi revine sarcina de a-și educa cetățenii în spiritul comunității și al umanității, nu este nefiresc ca liderii, care cunosc semnificația umanității mai bine decât cei conduși, să facă uz de constrângere pentru a scoate la lumină umanitatea care se află latent în fiecare individ. Această constrângere nu va fi altceva decât expresia socială a constrângerii prezente în fiecare individ ca propria-i esență, de care el încă nu a devenit conștient; ceea ce înseamnă că, de fapt, ea nici nu va fi constrângere, ci realizare a umanității. Omul, fiind înzestrat de la natură cu umanitate, obligarea lui de a se alătura comunității nu este o violare a libertății individului, ci o eliberare a lui din temnița propriei lui

ignoranțe și pasivități. În felul acesta, filosofia fichteană a umanității ca libertate face posibilă proclamarea statului polițienesc drept întruchipare a libertății.

Fichte a fost adevăratul autor al dialecticii imanente, adică al dialecticii care nu se extinde dincolo de subiectivitatea umană, ci face din această subiectivitate punctul său de plecare absolut (deși în ultimul stadiu al operei sale, Fichte a revenit la ideea unui Absolut extrauman, la a cărui libertate participă spiritul uman). Subiectul și obiectul erau, în viziunea sa, rezultatul unei dualități ce căuta să-și afle o sinteză în progresul infinit; însă, întrucât subiectul era unul uman, sinteza nu se putea înfăptui prin contemplarea unui Absolut extrauman, ci doar în activitatea de neînlocuit a indivizilor umani. Cum Fichte privea umanitatea ca existență necondiționată, el putea – ba chiar, strict vorbind, trebuia – să o privească drept existență practică, definită în esență printr-o atitudine activă față de propria-i lume, care poseda o existență condiționată în relație cu subiectivitatea creatoare. În felul acesta, el a pus bazele interpretării istoriei umane ca autocreație a speciei, ca înaintare unidirecțională și inteligibilă a libertății spre autocunoaștere. Istoria este, firește, mediul prin care conștiința nonistorică, nemijlocit identică sieși, merge spre o identitate-cu-sine reflexivă. Prin urmare, istoria nu este un scop în sine; ea nu cuprinde întreaga omenire fără excepție, ci este o punte între două realități nonistorice: conștiința așa cum era la început și conștiința ca țel final al evoluției umane. Subiectul uman transcendental, înrădăcinat în sine însuși ca libertate, se divide prin străduință practică într-o lume alcătuită din subiect și obiect, pentru ca, prin istorie, să revină într-un progres infinit la o libertate conștientă de sine – acesta e conținutul esențial al metafizicii fichteene.

Posibilitatea de a interpreta această doctrină ca pe o apologie a totalitarismului depinde cu precădere de două dintre presupozițiile ei. În primul rând, Fichte consideră că scopul fiecărui individ uman și cel al omenirii ca întreg sunt întru totul identice, că realizarea fiecăruia dintre noi în parte se rezumă la realizarea umanității universale care sălășluiește în individ ca propria-i natură, chiar dacă el nu este pe deplin conștient de ea. În al doilea rând, ființele umane sunt mai mult sau mai puțin avansate, după măsura în care au conștientizat umanitatea lor esențială. Deși, în concepția lui Fichte, educația trebuia să fie cu precădere maieutică și să scoată la lumină demnitatea umană inerentă fiecărui individ, totuși, dată fiind latitudinea lăsată celor mai luminați de a specifica genul de umanitate la care trebuie

aspirat, era ușor ca acest program să fie interpretat ca un sistem prin intermediul căruia fiecare urma a fi constrâns să-și realizeze propria libertate. Cu alte cuvinte, dat fiind că libertatea nu e legată în niciun fel cu diferențierea și cum realizarea individului nu este nici mai mult, nici mai puțin decât realizarea umanității nediferențiate, dobândirea libertății nu depinde deloc de libera autoexprimare a individului ca entitate ireductibilă. Eul transcendental nu este un produs al experienței umane empirice, ci este suveran în raport cu viața umană și poate emite cerințe față de ea în virtutea propriei sale libertăți; el poate tot așa, asemenea lui Dumnezeu, să grăbească progresul propriei sale libertăți prin constrângeri impuse ființei umane empirice.

13. Hegel. Progresul conștiinței spre Absolut

În ciuda opoziției existente între încercările lui Kant și Fichte de a autonomiza existența umană, ei susțineau amândoi un punct de vedere esențialmente dualist. La Kant este vorba de dualismul dintre contingența lumii senzoriale și caracterul necesar al formelor intelectului, precum și dintre natura omului și datorie; la Fichte, de dualismul dintre datorie și realitate, care este o condiție permanentă a dezvoltării spiritului uman, prelungindu-se la nesfârșit într-o infinită mișcare de progres. Nici Kant, nici Fichte n-au depășit însă următoarea dilemă: ori spiritul înfruntă contingența existenței și, cunoscând-o, se contaminează, ca să spunem așa, de contingență, ori abolește contingența și, prin aceasta, abolește și diversitatea existenței.

Grandiosul sistem al lui Hegel era menit, între altele, să interpreteze natura Ființei în așa fel încât să priveze contingența de efectul ei, prezervând în același timp bogăția și varietatea universului. Contrar idealismului lui Schelling, Hegel nu voia să reducă Ființa la identitatea nediferențiată a Absolutului, în care varietatea și multiplicitatea realității finite sunt cu necesitate pierdute sau repudiate ca iluzorii; pe de altă parte, în opoziție cu Kant, el refuza să considere subiectul gânditor ca fiind abandonat iremediabil experienței acelei varietăți și multiplicități care se înfățișează la nesfârșit ca un dat lipsit de rațiune sau înțeles. Scopul lui era de a interpreta universul ca integral inteligibil, fără a-i sacrifica diferențierea. Aceasta făcea necesare, după cum scria el, „o autooriginare a bogăției de detalii și o distingere lăuntric determinată a chipurilor și formelor“ (*Fenomenologia spiritului*, Prefață).

Un Spirit eliberat de contingență este însă totuna cu un Spirit infinit. Deoarece obiectul este ceva străin subiectului, el este o limitare a acestuia, o negație; o conștiință limitată este finită, iar obiectul, întrucât este străin, este, ca să spunem așa, dușmanul lui. Numai când Spiritul se percepe pe sine în obiect, suprimând astfel înstrăinarea și obiectivitatea acestuia, numai atunci se eliberează de îngrădiri și dobândește infinitatea; în felul acesta, varietatea Spiritului încetează de a fi accidentală. Dar, pentru ca acea varietate să-și păstreze bogăția, procesul de suprimare a înstrăinării și obiectivității lumii nu trebuie să se bazeze pe anihilarea universului creat și proclamarea lui drept o iluzie care, în cele din urmă, se va contopi necesarmente cu unitatea Absolutului atoateabsorbitor; el trebuie neapărat să persiste chiar în timp ce piere, adică negarea lui de către Spirit trebuie să fie o negare asimilatoare. Termenul german *Aufheben* sau „sublație" desemnează acest mod particular de negație care prezervă, care, adică, păstrează deopotrivă independența Spiritului și multiplicitatea Ființei. Acestea trebuie păstrate însă nu doar formulând o definiție arbitrară a Spiritului, care să satisfacă aceste condiții, ci înseamnă o descriere istorică ce cuprinde întreaga dezvoltare a Ființei și este capabilă să confere un sens integral istoriei lumii si îndeosebi a civilizatiei umane. Acest sistem istoric trebuie să înfățișeze dezvoltarea Spiritului, prin lucrarea istoriei, spre absolut. Aceasta e scopul urmărit de Hegel în *Fenomenologie*, cea mai de seamă dintre lucrările lui, care, împreună, conțin germenele marxismului. Ea prezintă etapele succesive ale dezvoltării necesare a conștiinței, care evoluează de la simpla conștiență la cunoașterea absolută prin intermediul conștiinței-de-sine, al Rațiunii, al Spiritului și al religiei, iar prin această cunoaștere împlinește scopul lumii, care este identic cu cunoașterea acesteia.

Pe lângă limbajul ei extrem de complicat și de abstract, care trimite mintea cititorului pe piste incompatibile și îl implică în ambiguități monstruoase, *Fenomenologia* mai are și defectul de a nu arăta clar în care părți ale lucrării etapele succesive ale evoluției Spiritului sunt menite a corespunde unor faze reale ale dezvoltării culturale și în care dintre aceste etape sunt niște scheme construite independent de această dezvoltare. În unele pasaje, Hegel coroborează expunerea anumitor faze cu referiri la evenimente specifice din istoria filosofiei, a religiei sau a vieții politice, ca, bunăoară, atunci când vorbește despre stoicism sau scepticism, despre religia greacă, Renaștere, Iluminism etc. Aceasta ar putea sugera că el trasează etapele succesive ale

întrupării Spiritului în istoria civilizației. Pe de altă parte, constatăm că schema temporală fenomenologică nu corespunde istoriei reale. De exemplu, religia e prezentată ca o etapă a evoluției cunoașterii-de-sine, ulterioară Rațiunii și Spiritului, evoluție ce cuprinde numeroase elemente ale epocii moderne, deși religia datează din Antichitate. O „fenomenologie" însă nu este, propriu-zis, o clasificare atemporală, ci o prezentare a succesiunii în care fenomenele apar și ajung la maturitate. Există numeroase astfel de ambiguități în *Fenomenologia* lui Hegel și ele afectează întrebarea privind locul acestei scrieri în ansamblul sistemului hegelian. Cu toate acestea, putem atrage atenția asupra unor tendințe esențiale din sfera de care se ocupă studiul nostru.

Hegel consideră evident că spiritualul constituie punctul de plecare al întregii evoluții a Ființei; el urmează, în această privință, o tradiție ce coboară până la începuturile filosofiei europene cu Parmenide, Platon și platonicieni. Primul principiu este cu necesitate ceva ce, cât privește Ființa sa, nu depinde de nimic altceva, se autosusține și se raportează doar la sine, modul acesta de raportare urmând a fi investigat ulterior. El nu poate fi, deci, compus din părți care se limitează una pe alta sau își sunt reciproc indiferente; a fi-în-sine și a se raporta la sine sunt moduri de Ființare proprii spiritului. Ceea ce e absolut este, prin definiție, liber de orice restricție sau limitare, adică este infinit, iar în acest sens poate fi infinit numai Spiritul. Hegel însă merge și mai departe: Spiritul este nu doar principiu prim, ci este unica realitate. Aceasta înseamnă că orice manifestare a Ființei, orice formă de realitate este inteligibilă doar ca un stadiu al dezvoltării Spiritului, ca instrument al său sau ca o manifestare a modului în care el se împotrivește propriei imperfecțiuni. Pentru că Spiritul, deși existent prin sine, nu este și autosuficient. Hegel evită dificultatea platonicienilor și a creștinilor, care trebuiau să dea seama de lumea finită pornind de la premisa autosuficienței Absolutului. El o face admițând că Absolutul își este suficient sieși în sensul că existența lui nu se cere susținută de nimic altceva, dar nu și în sensul că ea exprimă deplinătatea posibilităților lui. Spiritul trebuie, de asemenea, să ajungă să existe *pentru* sine, adică în chip de cunoaștere deplină a sa ca Spirit. Cu alte cuvinte, trebuie să devină obiect pentru ca, mai apoi, să-și lepede obiectivitatea și s-o asimileze total, devenind astfel obiect depășit, autodirecționat și existențial identic cu autocunoașterea. Or – și aceasta e o trăsătură distinctivă a gândirii hegeliene –, rațiunea noastră, reflectând asupra modului în care Absolutul capătă ființă, trebuie să considere propria-i activitate ca pe o componentă a

acestui proces; pentru că, altminteri, evoluția Spiritului și a propriei noastre gândiri privitoare la această evoluție ar fi două realități separate și disparate: gândirea noastră ar fi accidentală în raport cu evoluția Spiritului, sau viceversa. Aceasta explică, în parte, eroarea criticismului kantian, care presupune examinarea, mai întâi, a naturii puterilor noastre cognitive, iar apoi folosirea lor în examinarea naturii Ființei, după ce Rațiunea și-a determinat limitele propriei valabilități. Acest mod de a proceda este impracticabil și bazat pe o falsă presupunere. Este impracticabil pentru că Rațiunea noastră finită nu poate trasa hotarele propriei sale valabilități fără a dispune, pentru aceasta, de anumite mijloace prealabile și nu poate exista înainte de a exista. Este falsă asumpția că omul și Absolutul sunt „în laturi opuse" ale procesului de cunoaștere, care este prezentat ca o verigă ce-i leagă. Rațiunea, gândirea despre Absolut, trebuie să fie capabilă să confere sens propriei gândiri raportându-se la Absolut; altminteri, se autocondamnă la un rol contingent, prin încercarea iluzorie de a îmbrățișa un Absolut care nu cuprinde activitatea intelectului nostru privitoare la el. Gândind despre lume, trebuie să fim conștienți că gândirea noastră este și ea parte componentă a evoluției lumii, o continuare a însuși lucrului la care se raportează. Hegel nu scrie *despre* Spirit, el scrie *autobiografia* Spiritului.

Gândind în acest fel, ne dăm seama că a înțelege sensul oricărui proces de evoluție înseamnă a raporta partea la întreg. Adevărul poate fi exprimat doar în întregul lui; semnificația poate fi înțeleasă doar în relație cu procesul încheiat, „adevărul este întregul" (*das Wahre ist das Ganze*). Această formulare are un dublu sens. În primul rând, independent de orice interpretare hegeliană, ea înseamnă că cunoașterea oricărei părți a universului capătă sens numai în măsura în care acea parte se leagă de istoria totală a Ființei. În al doilea rând, semnificația ei specific hegeliană este că adevărul oricărei ființe individuale este cuprins în conceptul acelei ființe și că, realizându-se pe sine, o ființă etalează deplinătatea naturii sale, care, mai înainte, era ascunsă; ea se conformează progresiv conceptului său și este, în cele din urmă, identică cu cunoașterea de sine. Și această din urmă formulare are, la rândul său, semnificații diferite, după cum este aplicată unei componente a universului sau întregului. Putem spune despre orice ființă particulară că, dezvoltându-se, actualizează ceea ce, la început, era doar o posibilitate (dar o posibilitate specifică, și nu un spectru de posibilități diferite) și, în felul acesta, accede la propriu-i adevăr. În acest sens, adevărul unei semințe este

copacul care crește din ea, iar adevărul unui ou este puiul care iese din el. Împlinind ceea ce era doar o posibilitate, un obiect devine propriul său adevăr. Hegel însă merge și mai departe: în dezvoltarea Ființei, considerată ca un unic proces, adevărul sau înfăptuirea conformității cu conceptul nu este o simplă conformitate cauzală, adică o coincidență a două realități pe care Spiritul le poate compara din afară așa cum ar compara un tablou cu originalul lui sau planul unei case cu casa însăși. Acolo unde e vorba de întregul proces de evoluție a Spiritului, această conformitate constă în identitatea unei ființe cu conceptul ei, adică situația finală în care Ființa Spiritului este același lucru cu cunoașterea acelei ființe; Spiritul, lepădându-și propria formă obiectivată, revine la sine în calitate de concept al său, dar un concept care nu este doar abstract, ci este, totodată, și conștiință a acelui concept.

Progresul Spiritului este, astfel, circular: el se încheie așa cum a început, ceea ce înseamnă că își este propriul adevăr sau că a devenit conștient de ceea ce era în sine. Această stare finală este ceea ce se cheamă „cunoaștere absolută".

> Această substanță, însă, care este spiritul, este *devenirea* sa la ceea ce spiritul este *în sine*; și numai ca fiind această devenire reflectându-se pe sine în sine el este în sine într-adevăr *Spiritul*. El este în sine mișcarea, care este cunoașterea, transformarea acelui în-sine în *pentru-sine*, a *substanței* în *subiect*, a obiectului *conștiinței* în obiect al *conștiinței-de-sine*, adică într-un obiect tot pe atât de depășit, adică în *concept* [*Begriff*]. Această mișcare este cercul care se reîntoarce în sine, care presupune începutul său și îl atinge numai în termenul final. (*Fenomenologia spiritului*, DD, VIII, 2)

Dacă, însă, acțiunea prin care Spiritul creează adevăratul conținut al istoriei, iar în final se reîntoarce în sine, nu este una sterilă, adică dacă Spiritul nu revine pur și simplu la starea sa inițială ca și cum nimic nu s-a întâmplat, este pentru că rezultatul final formează un tot solidar cu procesul care a condus la el. Astfel că Spiritul păstrează la capătul drumului toată bogăția pe care a acumulat-o pe drum. Operația este una de continuă „mediere", adică de autodiferențiere a Spiritului, care produce din sine forme mereu noi pe care apoi le reasimilează dezobiectivându-le. După fiecare stadiu succesiv, Spiritul purcede la o nouă autonegare; negația este ea însăși negată, dar valorile ei persistă, deși sunt absorbite într-un stadiu superior.

> Dar nu viața care se sfiește de moarte și care se prezervă pură față de distrugere, ci aceea care suportă moartea și se păstrează în ea este viața spiritului. Spiritul își câștigă adevărul său numai întrucât el se regăsește în

> ruperea [*Zerrissenheit*] absolută… El este această putere numai întrucât privește negativul în față, întrucât zăbovește în el. Această zăbovire este puterea magică care transformă negativul în ființă. (*Fenomenologia spiritului*, Prefață)

Prima formă de existență a Spiritului este conștiința faptului că nu este încă conștiință-de-sine. El trece printr-un stadiu de certitudine senzorială, în care conștiința este distinctă de obiect, astfel încât pentru ea există ceea ce se cheamă ființare-în-sine. Ceea ce a fost obiect devine cunoaștere a unui obiect, astfel încât Ființa devine ființare-în-sine-pentru-conștiință. În același timp, conștiința își schimbă caracterul și, treptat, se eliberează de iluzia că este împovărată de ceva străin. Apoi, când conștiința sesizează lucrurile în ceea ce au specific și le înțelege unitatea, ea devine o conștiință perceptivă, într-un cuvânt, percepție. În percepție, conștiința atinge un nou stadiu, cel de aprehendare a generalității în fenomenul individual. Orice percepție actuală cuprinde un element general: pentru a sesiza că un fenomen prezent este prezent, trebuie să-l aprehendăm pe „acum" ca pe ceva distinct de percepția însăși, degajând astfel din datul concret un element abstract. Tot așa, când aprehendăm individualitatea lucrurilor, o putem face doar cu ajutorul unei noțiuni abstracte de individualitate, iar odată ce devenim conștienți de individualitate ca atare, ne aflăm la nivelul cunoașterii generalizate. „Lucrul prezent aici" ca realitate este inexprimabil: limbajul ține de tărâmul generalității, ceea ce este, prin urmare, valabil și despre orice percepție de îndată ce o exprimăm. Percepția, conferind generalitate lumii senzoriale, depășește concretețea obiectului dat, dar totodată o prezervă. Apoi, obiectul este distins prin calitățile sale particulare de alte obiecte, iar această opoziție îi conferă independență; în același timp, însă, ea îl privează de independență, deoarece independența care constă în a fi diferit de alte lucruri nu este o independență absolută, ci dependență negativă de altceva. Obiectul se dizolvă într-o multitudine de relații cu alte obiecte, astfel încât este o ființă-în-sine doar în măsura în care este o ființă-pentru-altceva, și viceversa. Sesizarea acestei forme de generalitate în lumea sensibilă semnifică intrarea conștiinței în domeniul intelectului. Intelectul este capabil nu numai să aprehendeze generalul în concret, ci și să aprehendeze generalitatea ca atare, în deplinătatea existenței lui conceptuale. El înțelege lumea suprasensibilă prin opoziția ei cu cea sensibilă. În această opoziție, cele două lumi devin relative una față de alta în conștiință; fiecare dintre ele poate fi înțeleasă doar ca negația

celeilalte și, astfel, fiecare cuprinde în sine contrariul său și, prin aceasta, devine infinită, căci infinitatea constă în suprimarea barierelor impuse Ființei de orice îi este străin; o lume devine infinită prin cuprinderea în ea a ceea ce mai înainte era o limitare a ei. Apoi, când ideea de „infinitate" devine obiect al conștiinței, acesta din urmă devine conștiință de sine sau autoreflexie.

Autocunoașterea este conștientă că ființarea-în-sine a obiectului este modul acestuia de a exista pentru altul; ea năzuiește să ia obiectul în posesia sa și să-i anuleze obiectivitatea. Autocunoașterea tinde prin natura sa spre infinit, pe care, conceptual, și l-a apropriat. Pe de altă parte, autocunoașterea există în și pentru sine doar în virtutea faptului că este recunoscută ca atare de o altă autocunoaștere. Orice autocunoaștere este un mediu prin care oricare altul se leagă cu sine. Cu alte cuvinte, autocunoașterea unui individ uman există numai în procesul de comunicare și de înțelegere reciprocă între ființele umane; este o amăgire să ne închipuim o autocunoaștere care se consideră pe sine un punct de plecare absolut. Dar prezența unei alte autocunoașteri ca o condiție a celei dintâi este totodată o limitare a acesteia și o piedică pentru năzuința ei la infinitate. Există, așadar, o tensiune și un antagonism firești între autocunoașteri aflate una în prezența celeilalte. Se naște astfel o relație stăpân–slugă, iar această dependență reciprocă marchează începutul procesului de dezvoltare a spiritului prin munca umană. Stăpânul a aservit obiectul independent, folosind sluga ca pe un instrument. Sluga supune lucrurile unui tratament care a fost mai întâi plănuit în mod deliberat, adică în Spirit, dar joacă rolul pe care i l-a impus stăpânul și doar acesta își apropriază obiectul folosindu-l. Dar în acest proces, care pare să realizeze obiectul ca pe o prelungire spirituală a stăpânului, se produce opusul a ceea ce ne-am aștepta de la relația stăpân–slugă. Munca înseamnă abținere de la plăcere, reprimare a dorinței; în cazul slugii, are loc o abținere permanentă din teama de stăpân, dar, în această teamă, autocunoașterea slugii capătă ființă-în-sine, iar reprimarea dă formă obiectelor; sluga privește Ființa lucrurilor ca pe o exteriorizare a propriei lui conștiințe și, în acest fel, ființarea-în-sine este restituită conștiinței ca proprietate a ei. În muncă, înțeleasă, ca să spunem așa, ca spiritualizare a lucrurilor, autocunoașterea slugii își descoperă propria intenție, deși munca părea să fie doar actualizare a intențiilor altuia. În munca servilă, omul își desăvârșește umanitatea prin asimilarea spirituală activă a obiectului și prin aptitudinea pentru asceză. Acest stadiu însă nu

este unul de libertate sau de unitate între subiect și obiect: autocunoașterea ca obiect independent este distinctă de obiectul independent ca autocunoaștere.

Următoarea formă a autocunoașterii este conștiința gânditoare care se aprehendează pe sine ca infinită și, deci, liberă. Atunci când gândesc, sunt înăuntrul meu și sunt liber: obiectul devine ființa-mea-pentru-mine. Această formă de autocunoaștere liberă este cea a filosofiei stoice, care refuză să recunoască sclavia și susține că libertatea spirituală este independentă de condițiile exterioare. Esența acestei libertăți este gândirea în general – gândirea care se retrage în sine, abandonează încercarea de a asimila obiectul și se declară indiferentă față de chestiunea existenței naturale. Această negare morală a lucrurilor este dusă la extrem de scepticism, care le neagă și intelectual, proclamă inexistența oricărui „altul" și anihilează multiplicitatea universului. Conștiința sceptică voia să nimicească deopotrivă obiectul și relația sa cu el. Ea suferă însă de o contradicție, deoarece urmărește să ajungă la identitatea-cu-sine negând faptul diferențelor din lume, dar în chiar acest act devine conștientă de propria-i contingență, care este opusul identității-cu-sine. Când această contradicție este percepută, avem de-a face cu conștiința nefericită, sfâșiată între conștiința de sine ca ființă autonomă și ca ființă contingentă. Această stare divizată este exemplificată de iudaism și de creștinismul primitiv. Conștiința este confruntată cu Ființa transcendentă a lui Dumnezeu, în care, ce-i drept, se contemplă pe sine, dar în opoziție cu imuabilitatea lui Dumnezeu; în prezența divinității, ea își recunoaște cu smerenie contingența individuală, dar nu-și cunoaște propria individualitate în adevărul și universalitatea ei. Individualitatea neputincioasă percepe chiar și în rezultatele propriei activități renunțări la partea lui de Dumnezeu, dar în actele de mulțumire ulterioare își redescoperă propria realitate și atinge următorul stadiu al evoluției spirituale, Rațiunea.

Rațiunea este afirmarea conștiinței individuale ca fiind o conștiință autonomă și sigură de sine; ea exprimă această certitudine prin doctrine idealiste care năzuiesc să vadă realitatea în ansamblu ca pe ceva cuprins de conștiința individuală. Acest idealism raționalist este însă incapabil să găsească loc înăuntrul hotarelor sale pentru întreaga varietate a experienței și își declară dezinteresul total față de această varietate. Prin aceasta, el cade într-o contradicție, pentru că, în timp ce caută să afirme independența Rațiunii, el recunoaște, fie și numai prin indiferența sa, existența a ceva ce, precum în doctrina lui Kant, se

află în afara unității de apercepție. În plus, el este obligat să ia act de eul altuia ca diferit de al său și, deci, ca o limitare a Ființei sale. Rațiunea însă este încrezătoare că se va descoperi pe sine în lume și va suprima „alteritatea" ființei naturale; ea purcede la aceasta, întâi în observația științifică (Rațiunea ca observator), cu scopul de a transpune mărturiile simțurilor în concepte, iar apoi caută să stabilească legi care să elimine ființa sensibilă, astfel încât să recunoască drept real numai ceea ce satisface, pur și simplu, condițiile legii. Însă realitatea neasimilată nu poate fi invalidată în acest mod. Rațiunea se confruntă constant cu o contradicție între cerințele ei și lumea așa cum este văzută. Astfel, conștiința este supusă din nou unui conflict lăuntric, datorat opoziției cronice dintre ceea ce este dat și scopurile inventate de rațiune. Opoziția este între individualitate și universalitate, între lege și individ, între virtute și cursul real al istoriei.

Acest din urmă punct este de o importanță specială, deoarece ridică întreaga problemă generală a raportului dintre imperativele morale și realitatea existentă. În confruntarea dintre virtute și istorie, prima sucombă cu necesitate.

> Virtutea va fi, deci, învinsă de cursul lumii, deoarece scopul ei este, de fapt, *esența* abstractă, ideală… Virtutea voia să constea în a aduce Binele la *realitate* prin *sacrificiul individualității*, dar latura *realității* nu este ea însăși altceva decât latura *individualității*. Binele trebuia să fie ceea ce este în sine și ceea ce este opus față de ceea ce *este*; dar, luat în realitatea și adevărul său, însinele este, mai degrabă, *ființa* însăși. Însinele este mai întâi *abstracția esenței* față de realitate, dar abstracția este tocmai ceea ce nu e adevărat, ci este doar o distincție *pentru conștiință*; aceasta înseamnă, însă, că el însuși este ceea ce este numit *real*, căci realul este ceea ce, prin esență, este *pentru un altul*, adică el este *ființa*. Conștiința virtuții însă se fundează pe această distincție dintre însine și *ființă*, care nu are niciun adevăr… Cursul lumii triumfă, deci, asupra a ceea ce, în opoziție cu el, constituie virtutea; el triumfă asupra acesteia, pentru care esența este abstracția lipsită de realitate. (*Fenomenologia spiritului*, C [AA], B, c.3)

Vedem exprimat aici, în termeni mai complicați, aforismul clasic din Prefața la *Filosofia dreptului*: „Ceea ce e rațional este real și ceea ce e real este rațional." Hegel consideră o amăgire a Rațiunii instituirea unei opoziții funciare între mersul real al istoriei și exigențele „esențiale" ale lumii, opoziție ce îmbracă forma unui conflict între idealul normativ scos din Rațiunea însăși și realitățile spiritului așa cum se dezvoltă acesta întru Ființă. Critica lui Hegel este îndreptată atât împotriva lui Fichte, cât și împotriva romanticilor; eroarea de a postula un etern conflict între imperativul rațional și lumea existentă rezidă în faptul că Rațiunea nu este încă în stare să înțeleagă realitatea ca pe

o gestație a Rațiunii, astfel încât realitatea i se înfățișează întruna ca ceva contingent și care trebuie depășit. Asupra acestei chestiuni aveau să apară printre succesorii lui Hegel cele mai importante conflicte de interpretare. Voia Hegel să spună că este în acord cu rațiunea să consimțim *ex animo* la realitate așa cum o întâlnim în toate detaliile ei, lumea fiind, pur și simplu, în fiecare moment dat, o etapă necesară în evoluția Spiritului, astfel încât doctrina sa este o logodicee menită să demonstreze că „tot ce există este drept"? Sau, dimpotrivă, că este de datoria Rațiunii să investigheze care dintre părțile realității existente sunt într-adevăr în concordanță cu principiile evoluției ei și că, astfel, ea își rezervă dreptul de a judeca orice situație particulară? Ambiguitatea hegelianismului în legătură cu acest punct fundamental este greu de rezolvat. Hegel, în fapt, nu caută să aplice judecăți morale la istoria trecută, ci mai degrabă să o înțeleagă, cu toate ororile ei, ca pe un travaliu al Spiritului în strădania sa către libertate. Pe de altă parte, el restrânge filosofia la conștientizarea procesului istoric trecut, negându-i dreptul de a iscodi viitorul, deși pretinde că propria filosofie reprezintă emanciparea finală a Spiritului din chingile obiectivității. Putem spune, așadar, că în ceea ce privește trecutul, filosofia sa este o justificare, prin apel la rațiune, a istoriei în raport cu scopul ei final, iar în ce privește viitorul, Hegel preferă, ca să spunem așa, să-și suspende judecata.

Acest punct de vedere îl vedem confirmat atunci când acordul dintre esența în dezvoltare și existența reală este transpus la cazul individului uman. Individul se cunoaște pe sine doar prin propria-i acțiune; natura sa se dezvăluie în atitudinea lui față de lume și în modul cum își exprimă el această atitudine în practică. El *este* ceea ce face; activitatea nu este altceva decât aducerea posibilității la existență, trezirea potențialului latent. Dar, dacă este așa, atunci în sistemul lui Hegel nu putem găsi reguli care să ne permită, într-o situație practică, să distingem ceea ce este „esențial", fie în cazul individului, fie în contextul istoric, de ceea ce reprezintă o distorsiune sau o corupere a acelei esențe. Pare, într-adevăr, firesc să presupunem că realitatea factuală este, în general, realizarea posibilităților de dezvoltare ale Spiritului, care există exact în măsura în care se manifestă („Esența se dezvăluie cu necesitate", după cum spune Hegel în *Logica* sa) și care nu are de ales între căi de dezvoltare diferite, ci duce la împlinire unica posibilitate pe care o conține înăuntrul său.

Mai departe: când Rațiunea ajunge la certitudinea că ea își este propria lume și că lumea este totuna cu ea și când, astfel, conștientizează că ea este realitate obiectivă și că această realitate

este, în același timp, ființa-ei-pentru-sine, atunci ea devine Spirit în sensul mai îngust al termenului, adică limitată la stadiul evolutiv de conștiință. Rațiunea sub forma de Spirit se recunoaște pe sine în lume, adică vede lumea ca fiind rațională și o eliberează de contingență, dar, în același timp, nu privește lumea ca pe o iluzie, ci ca pe o realitate în care ea se actualizează. Ea nu este genul de Rațiune care se separă de lume și se plasează deasupra ei sau alături de ea, care nu este pregătită să încredințeze propria-i contingență lumii Ființei, nici să obțină pentru sine o iluzorie autonomie declarând lumea o simplă aparență. Această teză se opune atât soluției kantiene, cât și celor ale romanticilor și idealiștilor. Spiritul se actualizează în lumea eticii, a culturii și a conștiinței morale.

> Dar numai spiritul care-și este sieși obiect sub formă de Spirit Absolut este conștient de a fi o realitate liberă și independentă și, în aceeași măsură, rămâne înăuntrul acesteia conștient de sine. (*Fenomenologia spiritului*, CC, VII, Introducere)

Spiritul conștient de sine ca Spirit este cel ce sălășluiește în religie, adică în acțiunea Ființei Absolute în chip de autocunoaștere a Spiritului. Prima actualizare a Spiritului este religia naturală; lepădarea caracterului natural duce la religia artei, iar când unilateralitatea ambelor acestor stadii este suprimată, apare în chip de sinteză o religie revelată în care „eul" spiritului este nemijlocit prezent, iar realitatea este identificată cu el. Religia nu este însă împlinirea finală a activității Spiritului, pentru că în ea cunoașterea-de-sine a Spiritului nu este obiect al conștiinței sale; propria conștiință n-a fost încă depășită. Forma finală a Spiritului este cunoașterea absolută, adică pura ființare-pentru-sine a autocunoașterii. Ființa, adevărul și certitudinea adevărului au devenit toate una; întregul conținut al Spiritului, acumulat în decursul istoriei, îmbracă forma eului. Obiectivitatea a fost eliminată ca atare și, acum, Spiritul vorbește cu sine însuși, impregnat de întreaga varietate creată prin istorie și în același timp eliberat de orice „alteritate" care îl limita și eliberat de toate diferențele, ivite pe diferite stadii particulare, dintre Ființă, concept și conștiința conceptuală.

În ciuda tuturor ambiguităților, *Fenomenologiei spiritului*, a relației incerte dintre necesitățile evolutive ale conștiinței și istoria reală a civilizației, precum și în ciuda imensei dificultăți de a urmări trecerile dintre stadiile succesive ale autonegării Spiritului și ale reapropierii propriilor lui exteriorizări, epopeea metafizică a lui Hegel oferă suficiente indicii cu privire la intențiile ei

generale. Hegel insistă că actele noastre de cunoaștere includ nu numai obiectul cunoașterii, ci și faptul cunoașterii acestuia; în activitatea cognitivă prin care Spiritul asimilează lucrurile, el trebuie să înțeleagă și relația sa prezentă cu ele. El aspiră astfel să se situeze într-un punct observaționl din care să fie explicabile deopotrivă realitatea și gândirea realității, un punct din care să cuprindă la un loc Ființa și înțelegerea Ființei. Numai dintr-o astfel de poziție, dacă ea poate fi atinsă, lumea și intelectul își vor pierde contingența; altminteri, unul sau altul dintre ele rămâne cu necesitate inexplicabil sau înlăturat în chip arbitrar ca simplă aparență. În același timp, simțim că până și expresia „poziție observațională" este incorectă: dacă intelectul ar fi capabil să contemple propria relație cu lumea, această contemplare ar fi un nou fel de relație, necuprinsă în autoînțelegere, și atunci procesul de ridicare la puncte de observație din ce în ce mai înalte ar fi fără de sfârșit, iar conștiința ar rămâne mereu într-un loc inexplicabil exterior lumii și exterior ei înseși. Prin urmare, suprimarea finală a înstrăinării dintre Spirit și obiect trebuie să fie totodată suprimare a obiectivității obiectului însuși, și nu doar o simplă înțelegere teoretică a obiectului ca a unei conștiințe înstrăinate; obiectul și cunoașterea trebuie să coincidă în unitate.

Dacă eliminarea opoziției dintre subiect și obiect ar fi doar un ideal regulativ pentru scopurile cunoașterii, și nu o stare de lucruri care poate fi efectiv atinsă în cursul unei dezvoltări finite, travaliul spiritului ar fi zadarnic. Progresul ar putea continua întruna, dar nu ar mai fi un progres real, deoarece ținta ar rămâne mereu infinit de îndepărtată. Din acest punct de vedere, Hegel, mai ales în *Logica* sa, critică ideea „infinitului rău" pe care o identifică în doctrinele lui Kant și Fichte. În viziunea lor despre progres, antagonismul dintre ordinea naturii și cea a libertății, dintre datorie și Ființă, este eternizat, astfel încât finitudinea devine ceva absolut și de nebiruit.

> Intelectul persistă în această tristețe a mărginirii, întrucât el face din neant destinație a lucrurilor, considerându-l pe acesta, totodată, nepieritor și absolut. Natura lor pieritoare ar putea să dispară numai prin al lor alt ceva, numai prin afirmativul lor; în acest chip, finitatea lor s-ar separa de ele; însă aceasta e calitatea lor neschimbătoare, adică o calitate care nu trece în al lor alt ceva, nu se transformă adică în afirmativul lor; în consecință, ea este veșnică… Însă nicio filosofie sau fel de a vedea, ori intelectul, nu vrea să i se impute un punct de vedere ca acela care ar susține că finitul e absolut… finitul este numai ceea ce are sfârșit, nu e ceea ce este nepieritor; acest lucru e cuprins nemijlocit în determinația și expresia lui. (*Știința logicii*, Cartea I, Capitolul II, B, c, a)

Dacă privim infinitatea ca pe o simplă negație a finitudinii, atunci însuși conceptul celei dintâi va fi dependent de finitudine considerată drept realitatea fundamentală; infinitatea ar fi doar extremitatea finitudinii, de care nu s-ar putea elibera și, ca atare, este o infinitate finită sau „falsă". Dimpotrivă, o infinitate afirmativă, veritabilă, este negația finitudinii concepute ca o negație; ea este negarea unei negații, o victorie reală asupra finitudinii, o ieșire a finitudinii în afara sa. Numai când finitudinea, din pricina contradicțiilor sale, se vădește a fi infinitate și când finitul, devenind cu adevărat el însuși, se învește mântează în infinitate, numai atunci infinitul dobândește un sens pozitiv. Așadar, „progresul la infinit" sau ideea autoperfecționării nelimitate, veșnica apropiere a realității de un ideal, este o contradicție internă, însă una inertă, care se repetă întruna fără schimbare și nu duce nicăieri. Ea este plictisul neîmplinirii monotone; pe când infinitul autentic…

> … ca mod-de-a-fi-reîntors-în-sine, ca raportare a sa la sine însuși, e ființă, dar nu ființă lipsită de determinații, abstractă, deoarece el e afirmat ca negând negația… Imaginea adevăratului infinit, infinit recurbat în sine, e cercul, linia care a parvenit la sine, linie închisă și în întregime prezentă, linie fără început și fără sfârșit. (*Ibidem*)

După cum am văzut, Hegel consideră că ideea de progres infinit este grevată de o contradicție internă, nedialectică. Pentru ca ideea de dezvoltare ascendentă să aibă în genere un sens, trebuie să fie vorba de o dezvoltare care țintește în mod efectiv un punct terminus. Eliminarea contingenței Spiritului și cucerirea libertății trebuie să fie realmente posibile; a spune că ele pot fi atinse la infinit este același lucru cu a spune că nu pot fi atinse deloc. Pentru ca istoria Ființei să fie inteligibilă, pentru a se putea conferi un sens dialecticii în care Spiritul se luptă cu propriile-i obiectivări, aceasta poate fi doar în raport cu un Absolut *real*, nu cu un Absolut care nu este decât un indicator al unui loc despre care Spiritul știe că nu-l va atinge niciodată, adică al unui loc care nu există.

Rezumând: dialectica hegeliană nu este o metodă care poate fi separată de conținutul la care este aplicată și apoi transferată în orice altă sferă. Ea este o relatare a procesului istoric prin care conștiința își depășește, prin continuă autodiferențiere, contingența și finitudinea.

14. Hegel. Libertatea ca scop al istoriei

Această depășire a contingenței este totuna cu libertatea spiritului. Din acest punct de vedere, Hegel se ocupă în mod special de evoluția Spiritului în ale sale *Prelegeri de filosofia istoriei*. Publicate după moartea sa, aceste *Prelegeri* sunt, alături de *Filosofia dreptului*, cele mai populare și mai des citite lucrări ale sale. Spre deosebire de *Fenomenologia spiritului*, ele sunt scrise într-un limbaj destul de clar și necomplicat, ceea ce le-a făcut să aibă un efect major în formarea stereotipului despre doctrina lui Hegel. Filosofia hegeliană a istoriei vorbește despre căutarea libertății de către spirit prin varietatea evenimentelor trecute.

După Hegel, sensul istoriei poate fi descoperit, dar e vorba de un sens pe care nu îl indică istoria, ci care, mai degrabă, se folosește de istorie ca de un instrument. Libertatea îi este proprie Spiritului așa cum gravitația este proprie materiei; dar Spiritul trebuie mai întâi să-și realizeze propria natură ridicându-și libertatea la demnitatea de libertate-pentru-sine, de libertate care se autocunoaște. Această libertate este echivalentă cu ființarea-înăuntrul-său, adică cu starea în care el nu este îngrădit de nicio obiectivitate străină lui. În cursul istoriei umane, Spiritul devine ceea ce era în sine; dar el nu se leapădă de bogățiile acumulate pe drum, ca de o scară de care nu mai este nevoie pentru urcuș, ci le păstrează pe toate.

> Viața Spiritului omniprezent este un cerc de întruchipări progresive [*ein Kreislauf von Stufen*], care, privite dintr-un unghi, există încă una alături de alta și numai privite dintr-un alt unghi se înfățișează ca trecut. Treptele [*die Momente*] pe care Spiritul pare a le fi lăsat în urma sa sunt încă prezente în străfundurile prezentului său. (*Prelegeri de filosofia istoriei*, Introducere)

Natura nu cuprinde în sine elementul libertății, ceea ce face ca în ea să nu existe progres, ci doar schimbări și repetare la nesfârșit a aceluiași lucru. Natura e o condiție indispensabilă acțiunii spiritului uman și, ca atare, își are locul său în economia divină. Dar progresul real al Spiritului are loc în istoria umană și îndeosebi în evoluția civilizației, în care spiritul uman ajunge la o crescândă autocunoaștere a libertății. Istoria devine inteligibilă ca întreg dacă o privim ca dezvoltare a conștiinței libertății, dezvoltare care, în linii mari, este determinată cu necesitate. În Orientul antic, un singur om, cârmuitorul despotic, se bucura de libertate, iar tot ce știa lumea despre libertate era exprimat în bunul-plac al tiranului. Grecia și Roma antice au avut o idee elementară despre libertate, în general, și știau că unii dintre cetățenii lor sunt liberi, dar n-au ajuns la ideea că omul ca atare

este liber. O astfel de idee despre libertate și-a făcut apariția abia în civilizația creștin-germană și ea constituie o cucerire esențială, inalienabilă a spiritului uman.

Istoria universală este totodată o istorie a Rațiunii; cursul ei urmează un plan rațional pe care ochiul filosofului este capabil să-l deslușească. La prima vedere, ce-i drept, istoria se înfățișează ca un haos de pasiuni agitate și de lupte confuze, în care ciocnirile dintre interese individuale și de grup produc rezultate iraționale, accidentale; masa de suferințe și calamități umane nu servește niciunui scop util și este înghițită de indiferența timpului. Dar, în fapt, lucrurile stau cu totul altfel. Pasiunile individuale, care constituie mobilul principal al activității umane, își au rolul lor, independent de orice intenții ale cuiva, în mersul evoluției și sunt instrumente ale înțelepciunii istoriei, care folosește în chip viclean, pentru propriul ei scop, acțiunile motivate de proiecte private. Așa se face că istoria nu este inteligibilă dacă o prezentăm într-o lumină psihologică, examinând motivele agenților particulari; sensul ei rezidă în procesul care nu se află cuprins în niciunul dintre aceste motive, ci se folosește de ele pentru a atinge scopul în vederea căruia Spiritul există. Motivele subiective ale actelor umane nu sunt accidentale în măsura în care stau în legătură cu un scop dominator care precedă atât istoria, cât și subiectul individual. Hegel spune, ce-i drept, că „rațiunea este imanentă istoriei și se împlinește în și prin ea" (*Prelegeri…*, Introducere), ceea ce însă nu înseamnă că regulile după care operează Rațiunea universală au fost create inițial de către istoria empirică. Rațiunea este imanentă istoriei în același mod ca Dumnezeul creștin, întrupat în formă umană; scopul ei se înfăptuiește abia prin istorie, care este, oarecum, trupul Divinității, dar acest scop nu este determinat de istorie.

Scopul lucrării spiritului în istorie nu este nicidecum satisfacerea dorințelor umane.

> Istoria lumii nu este tărâmul [*Boden*] fericirii. Perioadele de fericire sunt pagini goale ale sale, deoarece ele sunt perioade de concordie, perioade în care antiteza este inactivă. (*Ibidem*)

Omenirea trece prin lupte și antagonisme, suferințe și asupriri spre a-și împlini chemarea, care este totodată și cea a spiritului universal. Căci…

> … omul este un obiect al existenței în sine doar în virtutea elementului divin din el, acela care, la început, a fost desemnat drept Rațiune și care, date fiind activitatea sa și puterea sa de autodeterminare, a fost numit Libertate. (*Ibidem*)

Odată ce am înțeles acest lucru, putem evalua noi înșine utopiile și idealurile pe care oamenii, dând curs propriilor pofte, le-au opus realității precare. Rațiunea justifică istoria atunci când este recunoscută în aceasta, și ea condamnă la zădărnicie și ineficiență toate modelele arbitrare de societate perfectă. Chiar dacă acestea concordă cu drepturile și revendicările justificate ale individului, „pretențiile spiritului lumii sunt mai presus de orice pretenții particulare". Iar acest drept al spiritului se realizează cu necesitate inexorabilă, conform autodeterminării căreia spiritul îi este supus.

Toate formele și aspectele civilizației – dreptul și statul, arta, religia, filosofia – își au locul lor bine definit în progresul Spiritului spre libertate. Grație lor, conștiința rațională a individului nu este condamnată, ca aceea a stoicilor, la genul de libertate care constă într-o neputincioasă retragere în sine și acceptarea inevitabilității evenimentelor exterioare, accidentale și incontrolabile. Libertatea hegeliană este înțelegerea necesității, dar într-un sens total diferit de cel dat acestei expresii de stoici. Spiritul uman dorește să se împace cu realitatea, dar nu printr-o umilă resemnare care eternizează opoziția dintre o conștiință-de-sine autoclaustrată, autarhică și cursul indiferent al evenimentelor. Voința umană subiectivă are un mijloc de a se împăca cu lumea înțelegând-o și realizându-se pe sine în ea, nu întorcându-i spatele cu o falsă demnitate, care nu este decât o mască a disperării. Acest mijloc îl reprezintă civilizația și îndeosebi statul. Statul este „totalitatea etică" în care individul își poate realiza propria libertate ca parte a comunității, cu prețul abandonării capriciilor propriei voințe și al emiterii de pretenții arbitrare față de lume pe care fantezia lui ar putea să le născocească. Statul nu este doar o instituție inventată în vederea aplanării conflictelor și a organizării de acțiuni colective în conformitate cu un contract social. Ca loc de reconciliere între voința subiectivă și Rațiunea universală, el este realizarea libertății, un scop în sine, „ideea divină așa cum există ea pe pământ" și realitatea care, numai ea, dă valoare vieții individuale. „Orice valoare și orice realitate pe care le posedă omul, el le datorează exclusiv statului." (*ibidem*) Ca formă supremă de obiectivare a Spiritului, statul reprezintă voința generală, iar libertatea individului este o realitate când se bazează

pe supunerea față de lege, pentru că atunci voința se supune sieși. În această subordonare, opoziția dintre libertate și necesitate încetează să existe, deoarece necesitatea prescrisă de Rațiunea istoriei se înfăptuiește nu prin constrângere, ci prin voință liberă. Hegel nu susținea că sfera privată trebuie absorbită total în voința colectivă întruchipată de organele statului, el credea, dimpotrivă, că statul e un mediator între sfera vieții private și cea a vieții colective și că instituțiile sale sunt întruchipări ale acestei mijlociri, pentru că interesele private ale slujbașilor statului sunt identice cu interesul colectiv. În cazul altor membri ai societății, restricțiile impuse poftelor și impulsurilor lor personale, departe de a fi o limitare a libertății, sunt o condiție a acesteia. Statul, ce-i drept, nu are altă realitate decât pe cetățenii săi, dar aceasta nu înseamnă că voința statului poate fi determinată de totalitatea opiniilor lor private, individuale. Voința generală nu este voința majorității, ci voința Rațiunii istorice.

Istoriosofia lui Hegel a fost criticată încă de la început, și este și acum, din două motive principale. Una dintre critici îi reproșa că neagă orice valoare de sine stătătoare a vieții umane personale, acordând individului doar rolul de a se conforma cerințelor Rațiunii universale și autorizând statul ca, în numele acestor cerințe, să constrângă individul oricât de mult dorește în vederea unei libertăți superioare. Cealaltă critica îi imputa că justifică și aprobă orice realitate pentru simplul fapt că există, fapt ce, chipurile, ar dovedi că a fost cuprinsă în planul Spiritului divin. Prima dintre aceste critici vizează în principal *Prelegerile de filosofia istoriei*, iar cea de a doua, *Filosofia dreptului*.

Obiecția care îl prezintă pe Hegel drept un apologet al statului totalitar este contrazisă într-o anumită măsură de faptul că el privea dezvoltarea societății nu numai ca dezvoltare a spiritului absolut prin evenimente istorice, ci și ca pe o reconciliere treptată a voinței subiective cu voința generală. Aceasta înseamnă că niciun stat care acționează folosind violența n-ar putea îndeplini comandamentele Rațiunii. E adevărat că, în primele faze, legea apare, din punctul de vedere al individului, ca un sistem exterior de îngrădiri și constrângeri, dar tendința de ansamblu a dezvoltării spiritului constă în depășirea acestei opoziții și interiorizarea voinței generale. Cursul istoriei nu debutează cu o Epocă de Aur; mitologia unei fericite stări de natură sau a unui paradis pierdut este cu totul străină gândirii lui Hegel. Dimpotrivă, starea de natură este una de barbarie și de anarhie, și doar pe calea perfecționării treptate a instituțiilor politico-juridice ea cedează locul gândirii raționale și îmblânzirii impulsurilor

private. Or, în viziunea lui Hegel, Rațiunea tolerează doar constrângerea impusă de ea însăși. Cu alte cuvinte, constrângerea sistematică a indivizilor este însemnul unei societăți imature, iar progresul duce la o situație în care voința subiectivă și voința generală vor coincide spontan ca urmare a înțelegerii lumii de către cei ce formează colectivitatea statului. Rațiunea nu are posibilitatea de a guverna într-o situație în care e nevoită să-și afirme exigențele prin violență, astfel încât, finalmente, să triumfe în opoziție cu conștiințele indivizilor; triumful ei poate fi asigurat doar prin maturitatea intelectuală și conștiința reformată a cetățenilor statului.

Este adevărat însă că, deși Hegel n-a fost nicidecum un susținător al puterii tiranice care-i silește pe supuși să se conformeze dictatelor Rațiunii istorice, aplicarea practică a acestei doctrine înseamnă că, în fiecare caz în care aparatul de stat și individul se află în conflict, primul e cel care trebuie să prevaleze. Pentru că, atât timp cât conștiința individuală nu este pe deplin transformată și este încă supusă unor impulsuri egoiste, astfel încât nu există încă un acord total și voluntar dintre voința subiectivă și Rațiunea universală, se pune inevitabil întrebarea cine urmează să decidă într-o situație de conflict particulară ce anume cere voința universală. Cum statul e singura instituție care poate să-și asume acest rol și cum statul este, prin definiție, întruparea Rațiunii, în cazurile de conflict el trebuie să joace rolul pe care în epoca medievală l-a jucat Biserica, acela de unic tălmăcitor autorizat al mesajului divin. Prin urmare, deși idealul lui Hegel era totala interiorizare a Rațiunii istorice în sufletul fiecărui individ, iar perfecționarea statului ca instituție urma să se manifeste prin dispariția nevoii de constrângere, totuși, în cazurile reale de conflict, unde practic nu se poate apela la „voința majorității" sau la vocea poporului, aparatul de stat este cel care, independent de opiniile schimbătoare ale cetățenilor, trebuie să fie curtea supremă față de hotărârile căreia nu există apel. Hegel pleacă, firește, de la supoziția că e vorba de un aparat care funcționează conform legii, și nu după capriciile unui tiran sau ale unui funcționar; dar în cazurile în care legea este ambiguă sau în care se pune problema schimbării legilor, aparatul de stat are, până una-alta, ultimul cuvânt. În acest sens, în pofida accentului pus de Hegel pe formele legale și constituționale ale vieții comunitare, în ochii săi aparatul de stat este privilegiat și îndrituit să se impună nu doar față de orice individ, ci și față de toți indivizii la un loc, de vreme ce forța Rațiunii rezidă în el, și nu în voința majorității. Istoricii au arătat, ce-i drept, că apologia lui

Hegel la adresa monarhiei prusace este calificată în măsura în care el descrie niște instituții pe care Prusia de atunci nu le avea. Cu toate acestea, și deși el recunoștea legalitatea drept elementul esențial al statului, în care toți oamenii urmau a fi egali în fața legii (dar nu și în adoptarea legilor), Rațiunea, așa cum este întruchipată în indivizii luați în parte sau chiar în majoritatea lor, trebuie să cedeze atunci când vine în conflict cu autoritățile. Astfel, deși Hegel cerea ca realitatea să fie răspunzătoare în fața tribunalului Rațiunii, era cu neputință ca Rațiunea, în acest sens, să fie găsită altundeva decât în aparatul de stat.

Hegel nu dă un răspuns clar la întrebarea dacă și în ce măsură valoarea individului uman este prezervată în progresul triumfal al Rațiunii de-a lungul istoriei. Pe de o parte, Spiritul, pe măsură ce devine el însuși, nu pierde nimic din bogăția exteriorizărilor sale, iar instrumentele pe care le folosește spre a-și atinge scopurile nu sunt pur și simplu aruncate la o parte, ci se păstrează ca parte a infinitei sale bogății. Ar putea să pară, așadar, că viața individuală este mereu valoroasă prin ea însăși. Pe de altă parte, însă, valoarea individului rezidă doar în „elementul de divinitate" care sălășluiește în el, iar acesta se actualizează *ca o valoare a Absolutului*; în plus, el pare să dispară cu totul în împlinirea finală a destinelor ființei. Spiritul, încheindu-și progresul, ajunge la infinitudine, adică la înlăturarea tuturor limitărilor provenite de la indiferent ce din afara sa; se pare, așadar, că, în viziunea hegeliană, destinul final al fiecărui individ în parte urmează a fi absorbit în Ființa universală, căci altminteri Absolutul ar fi limitat de către autocunoașterea indivizilor și nu și-ar atinge scopul. În acest punct central, se vădește din nou că Hegel urmează tradiția panteismului neoplatonician; abolirea contingenței omului și împlinirea omului în esența sa, reconcilierea sa cu sine însuși nu pot însemna decât absorbirea sa totală în Ființa universală. Nu se vede cum ar putea individualitatea ca atare să se prezerve în toată bogăția sa atunci când orice diferență dintre subiect și obiect dispare; altfel spus, cum ar fi posibil ca o ființă infinită, care a ajuns la autocunoaștere deplină și a reabsorbit toate obiectivările sale, să fie altfel decât *o singură* ființă. Încât, până la urmă, suntem nevoiți să conchidem că în sistemul hegelian umanitatea devine ceea ce este sau dobândește unitatea cu sine doar încetând de a mai fi umanitate.

Există, firește, și posibilitatea de a examina filosofia istoriei a lui Hegel în lumina diverselor concluzii ale ei parțiale, concentrându-ne asupra determinismului raționalist al procesului istoric, asupra indiferenței acestuia față de dorințele umane

individuale și asupra dezvoltării sale prin negații succesive și făcând abstracție de rezultatul final. Dar a ignora perspectiva escatologică înseamnă a priva această doctrină de ceea ce are specific hegelian; nici dialectica hegeliană, nici aplicarea ei la procesul istoric nu au sens fără escatologie, fără viziunea mântuirii finale a Ființei prin reîntoarcerea ei la sine.

Chestiunea raționalității lumii ca atare, în toate detaliile ei, necesită și ea anumite diferențieri. Hegel, în fapt, crede că doar procesul istoric real este creator de valori, că, adică, este inutilă și ridicolă imaginarea de idealuri independent de starea reală a istoriei sau postularea unei opoziții radicale între lumea așa cum ar trebui să fie și lumea așa cum este. În această privință, antiutopismul său este categoric și neechivoc. Cei ce îl apără de învinuirea de a fi manifestat tendințe conservatoare relevă pe drept cuvânt că Hegel crede într-un tribunal al Rațiunii chemat să distingă între ceea ce este cu adevărat real și ceea ce apare ca real, dar nu mai este „esențial", păstrându-și o existență pur empirică și fiind sortit să dispară curând. Pentru Hegel, „realitatea" nu înseamnă orice fapt care întâmplător are loc; de pildă, el exclude din definiția pe care o dă procesului civilizatoriu o seamă de forme de comportament, cum ar fi capriciile personale, care nu-și au rădăcina în voința istoriei. Ceva ce pare a fi un element copleșitor de evident și incontestabil real al situației actuale s-ar putea ca, din punctul de vedere al lui Hegel, să nu fie decât carapacea goală a unei realități revolute, pe când, simetric, ceva ce abia se înfiripă dintr-o stare latentă sau virtuală și este cu greu accesibil investigației empirice poate, în fapt, să cuprindă o mai mare doză de realitate. Tot așa, un ou din care este pe cale să iasă un pui arată ca și cum ar urma să rămână pentru totdeauna ou, dar, în fapt, urmează să dea curând naștere unei forme noi, care, deși invizibilă, este deja coaptă și este singurul lucru important în legătură cu respectivul ou. În acest sens, Hegel recomanda să fie căutat ceea ce este „cu adevărat" real, ca opus realității superficiale în curs de dispariție. Această distincție este, în concepția sa, ceva ce interesează reflecția științifică, nu ceva ce reclamă judecăți de valoare opuse realității faptelor. O evaluare care face abstracție de necesitatea istorică era, în opinia lui Hegel, un simptom al recalcitranței sterile întâlnite la Fichte și la romantici. Aceasta nu înseamnă că el recomanda să se descopere ce anume este necesar și, de aici, să se infereze numaidecât că lucrul acela este dezirabil, ci înseamnă mai curând că refuza dihotomia dintre fapte și valori. Nu este necesar ca, mai întâi, să se descopere ce este real și abia apoi acesta să fie evaluat. Actele de

înțelegere a lumii sunt indivizibile; în chiar actul prin care percepem ceva ca fiind parte a Rațiunii în dezvoltare, noi și acceptăm acel ceva. Distincția pozitivistă dintre judecăți de fapt și judecăți de valoare este străină de sistemul lui Hegel, întocmai cum este străină și religiei dogmatice; odată ce știm care este voința lui Dumnezeu, nu mai e nevoie să ne exprimăm aprobarea față de ea printr-un act intelectual separat. Perceperea lumii într-un mod care pune fiecare detaliu în legătură cu voința Absolutului nu implică nici ea o asemenea dihotomie; ea constă din acte de înțelegere contopite cu acte practice de afirmare. Supunerea intelectului față de autoritatea Absolutului este un tot indivizibil constând din concomitenta înțelegere și încredere în înțelepciunea lui.

De vreme ce, însă, ar fi greșit să se creadă că Hegel era dispus să aprobe orice parte a realității existente doar pentru că ea este prezentă, se pune imediat întrebarea: după ce criterii urmează să judecăm dacă un anume element particular este sau nu „real"? Cine urmează să decidă, și pe ce bază, dacă o stare de lucruri particulară este doar un simulacru din care a dispărut orice energie sau este încă plină de vitalitate? De bună seamă, criteriile empirice nu vor fi de-ajuns. În ce fel vom apela, așadar, în practică, la Rațiunea universală pentru a afla, de pildă, dacă o instituție sau formă de stat a încetat de a mai fi utilă sau, dimpotrivă, este încă rațională? Sistemul hegelian nu oferă răspuns la această întrebare. Cum Spiritul se străduiește ca libertatea sa să fie interiorizată de mințile individuale, ar putea să pară că o formă împotriva căreia se răzvrătesc indivizii empirici trebuie neapărat considerată, pe acest temei, irațională și că, deci, ar trebui să condamnăm sistemele politice cărora în mod indubitabil li se opune cvasitotalitatea oamenilor cuprinși în ele. Pe de altă parte, însă, ni se spune despre *consensus omnium* că nu este un criteriu valabil și că e posibil ca toți oamenii sau aproape toți să se afle în opoziție cu dreapta Rațiune, dat fiind că „treburile statului țin de cunoaștere și educație, nu de părerile poporului său" (*Prelegeri*..., Introducere). Suntem, astfel, aduși înapoi la apologia conservatoare a instituțiilor existente așa cum sunt, neexistând posibilitatea de a apela la vreo altă realitate empirică în scopul interpretării decretelor Rațiunii.

Deși în acest punct fundamental gândirea lui Hegel suferă de ambiguitate, e clar că vor exista mai puține dificultăți și că va fi nevoie de mai puține glosări dacă optăm să o interpretăm în sens conservator; căci o astfel de interpretare oferă indicii asupra

principiilor prin prisma cărora lucrurile trebuie judecate, pe când dacă adoptăm „principiul critic“ rămâne incert ce anume criterii trebuie să aplicăm.

Aparent, chestiunea poate fi evitată invocând celebrul pasaj din prefața la *Filosofia dreptului*, unde Hegel spune că filosofia vine întotdeauna prea târziu și nu poate decât să interpreteze un proces încheiat: „Prin cenușiul filosofiei, [o formă de viață] nu poate fi întinerită, ci doar înțeleasă.“ Din acest punct de vedere, gândurile noastre despre lume nu contează deloc în raport cu scopul evaluării practice, deoarece noi nu putem judeca viitorul, ci putem doar înțelege trecutul. Este fără rost să dezbatem dacă trebuie să acceptăm prezentul ca simplă realitate sau să judecăm calitățile lui empirice prin prisma cerințelor transcendentale ale Rațiunii, deoarece, ca filosofi, ne preocupă doar ceea ce este irevocabil trecut, și nu prezentul sau perspectivele lui. Când e vorba însă de scopuri practice, această atitudine revine ea însăși la o acceptare conservatoare a *status quo*-ului, dat fiind că ne interzice să speculăm despre cum ar fi mai bine. Mesajul final al hegelianismului, așadar, nu este opoziția dintre Rațiune și o lume nerațională, ci contemplarea lumii ca fiind *a priori* rațională. Nu știm care dintre părțile lumii existente sunt și care nu sunt instrumente ale Spiritului; nu putem fi siguri, de pildă, dacă el a încetat de a-i folosi pe criminali pentru scopurile sale. Individul nu dispune de reguli morale pe care să le poată opune supremației procesului istoric. În sistemul lui Hegel, răzvrătirea împotriva lumii existente *poate* fi justificată într-un caz particular, dar nu avem niciun mijloc de a decide dacă este sau nu așa înainte ca destinul ei să se fi împlinit. Dacă e încununată de succes, aceasta arată că era istoricește îndreptățită; dacă este înfrântă, înseamnă că n-a fost decât o reacție sterilă a „ceea ce ar fi trebuit să fie“ (*Sollen*). Învinșii sunt întotdeauna cei care au greșit.

* * *

Până în acest loc al expunerii noastre ne-am preocupat de doctrine care presupun că omul nu este același în ființarea lui empirică, respectiv în realitatea sau esența sa, și că imperativul fundamental este ca cele două să redevină identice. Aceasta duce la două alternative: ori esența omului este exterioară nu doar vieții umane empirice, ci și umanității în general, astfel încât „reîntoarcerea la sine“ a omului nu este o reîntoarcere la el însuși, ci o realizare a Absolutului, în care caracterul particular al umanității dispare fără urmă; ori, precum la Kant și Fichte,

realizarea esenței umane este un proces infinit. În ambele cazuri, progresul umanității spre împlinire era dictat ori de către Absolut, care precedă umanitatea, ori de către umanitate considerată anterioară naturii umane actuale; existența umană nu-și avea rădăcina în ea însăși ca o formă naturală a Ființei. O nouă posibilitate filosofică și o nouă escatologie au ajuns să se întrevadă odată cu conceperea umanității ca fiindu-și sieși, în finitudinea ei, un Absolut și cu repudierea tuturor soluțiilor care presupun autorealizarea omului prin actualizarea sau la porunca unei Ființe absolute care îl precedă. Această nouă perspectivă este cea expusă în opera lui Marx.

II

STÂNGA HEGELIANĂ

1. Dezintegrarea hegelianismului

Asemenea tuturor celorlalte filosofii de acest fel, încercarea de sinteză universală asupra Ființei, a lui Hegel, a dus curând la rezultate discordante. Imediat după moartea sa, în 1831, a devenit clar că atât teoria generală a conștiinței, cât și aplicarea ei la sensul istoriei și la probleme de drept și politică se pretau la interpretări diferite și contradictorii. În particular, nu era deloc clar în ce măsură conservatorismul politic al lui Hegel era o consecință firească a filosofiei hegeliene a istoriei sau în ce măsură putea fi distins de aceasta ca o opinie privată și personală. Interpreților de orientare radicală ai lui Hegel li se părea evident că o filosofie ce proclama principiul negativismului general, tratând fiecare etapă succesivă a istoriei drept baza propriei ei nimiciri, o filosofie care prezenta procesul critic și autoanihilant drept o lege eternă a evoluției spirituale, nu putea, dacă se menținea consecventă cu sine, să tolereze girul unei situații istorice particulare, să recunoască vreo formă de stat, religie sau filosofie ca definitivă și de netăgăduit.

Doctrina lui Hegel, în afară de vederile politice explicite pe care le conținea, întruchipa două teme esențiale ce păreau anevoie de împăcat și se puteau dovedi opuse una celeilalte prin cel puțin unele dintre consecințele lor. Pe de o parte, hegelianismul era în mod inexorabil antiutopic; el condamna în mod expres punctul de vedere care, în fața unei realități istorice particulare, formulează exigențe bazate pe idealuri normative arbitrare, pe prezumpții moralizante și pe reprezentări despre cum ar trebui să fie lumea. Dialectica hegeliană era o metodă de înțelegere a istoriei trecute, dar nu pretindea că poate scruta viitorul; în fapt, ea condamna orice asemenea extrapolare și nu aspira să modeleze mersul lucrurilor omenești. Din acest punct de vedere, putea să

pară că hegelianismul echivala cu recunoașterea istoriei și a *status quo*-ului drept niște realități la fel de necontestabile ca regulile logicii, astfel încât orice protest la adresa lumii prezente în numele uneia imaginare trebuia respins ca nefiind decât un capriciu, un capriciu de înțeles, firește, dar steril, al unei conștiințe imature. Pe de altă parte, apologia făcută de Hegel rațiunii putea, la rândul ei, să fie înțeleasă ca postulând o lume rațională, ca reclamând ca realitatea să fie făcută rațională, iar istoria empirică să coincidă cu exigențele spiritului care aspiră la libertate. Potrivit primei interpretări, sistemul lui Hegel tinde spre o acceptare contemplativă a procesului istoric ca natural și inevitabil, orice revoltă împotriva lui fiind condamnată la zădărnicie. Potrivit celei de a doua, el încuraja spiritul de contestare și critică, cerând ca lumea existentă în orice moment istoric să fie confruntată cu imperativele rațiunii, și cuprindea înăuntrul său standarde ce-i îndreptățeau pe oameni să judece și să critice realitatea și să ceară reformarea ei.

Timp de câțiva ani după moartea lui Hegel, sistemul său a funcționat, într-adevăr, ca doctrină oficială a statului prusac; apologeții acestuia invocau părți din bogata doctrină hegeliană, iar autoritățile au început să umple catedrele universitare cu hegelieni. Această situație s-a schimbat repede la mijlocul deceniului al patrulea, când a devenit clar că discipolii cei mai activi ai lui Hegel aveau idei neagreate de monarhia prusac-creștină și că urzeala complexă a sistemului său cuprinde implicit elemente de radicalism, în particular de critică a religiei oficiale. Celebrul și mult interpretatul aforism „ceea ce e real este rațional" putea fi luat în sensul sanctificării situației de fapt pe simplul temei că exista sau, dimpotrivă, în sensul că un fapt empiric merita a fi numit „real" doar dacă se conforma cerințelor Rațiunii istorice; potrivit acestei a doua interpretări, ceea ce era contrar Rațiunii nu era cu adevărat real, deși, empiric, putea să fie mai evident decât lucrurile raționale. Această interpretare a fost cea care a precumpănit în cele din urmă, în principal grație scrierilor Stângii Hegeliene; dar nu răspundea totuși la întrebarea după ce semne urmau a fi distinse elementele reale și raționale ale universului de cele iluzorii, iraționale. Aceste criterii trebuiau stabilite independent de faptele istoriei, potrivit comandamentelor arbitrare ale Rațiunii preistorice, sau trebuiau inferate din istorie? Iar în acest din urmă caz, cum definim rolul cunoașterii istorice în formarea opiniilor sau în funcționarea normativă a spiritului? Cu alte cuvinte, în ce măsură și în ce sens se pot deriva reguli din cunoașterea istoriei, astfel încât să ne așeze

în postura de judecători ai raționalității lumii așa cum este aceasta acum? Dacă regulile nu pot fi derivate așa, ele sunt la fel de formale și goale de conținut ca imperativul kantian.

Mișcarea numită a „Tinerilor Hegelieni" evidenția ca temă dominantă a filosofiei lui Hegel principiul negației permanente ca lege ineluctabilă a dezvoltării spirituale. Aceasta a dus treptat la o atitudine de critică radicală în sfera politică, iar anumite forme ale acestei critici au furnizat baza filosofică a comunismului. Engels, într-una din scrierile sale de tinerețe, face observația că Stânga Hegeliană a fost o cale naturală de acces spre comunism, iar comuniști hegelieni precum Hess, Ruge și Herweg reprezentau o dovadă că, pentru a rămâne fideli tradiției lor filosofice de la Kant la Hegel, germanii trebuie cu necesitate să adopte comunismul. Această remarcă, ce-i drept, datează dintr-o epocă în care Engels însuși avea legături cu Tinerii Hegelieni și se află în dezacord cu opiniile exprimate de el după ce aceste legături au fost rupte; cu toate acestea, ea este tipică pentru speranțele de radicalizare a sistemului maestrului în primele faze ale acestei mișcări.

Gândirea Tinerilor Hegelieni era expresia filosofică a opoziției republicane, burghezo-democratice, care critica rânduielile feudale din statul prusac și își îndrepta cu speranță ochii spre Franța. Provinciile vestice ale Prusiei, Renania și Westfalia se aflaseră sub cârmuire franceză timp de aproape două decenii și beneficiaseră de reformele napoleoniene: abolirea stărilor și privilegiilor feudale, egalitatea în fața legii. După anexarea lor de către Prusia, în 1815, ele au fost un centru firesc de conflict animat cu sistemul monarhic. În domeniul literaturii, opoziția a fost condusă, în primii ani ai deceniului al patrulea, de grupul cunoscut sub numele de Tânăra Germanie (Heine, Gutzkow, Börne), iar mai târziu, de radicalii hegelieni care, pe atunci, erau în majoritatea lor concentrați în Berlin. De ei ținea și un club de tineri filosofi și teologi (Köppen, Rutenberg, Bruno Bauer) care interpretau creștinismul într-un spirit hegelian și cu care Marx a venit în contact pe vremea când începea să-și formuleze propriile idei.

2. David Strauss și critica religiei

Una dintre principalele manifestări literare ale Stângii Hegeliene a fost cartea lui David Strauss, *Viața lui Iisus* (*Das Leben Jesu*, 1835), care încerca să aplice hegelianismul la o reconstrucție filosofică a originilor creștinismului. Pentru generația hrănită intelectual cu doctrinele lui Kant, Fichte și Hegel, ideea că

universul e cârmuit de Spirit era atât de evidentă, încât abia dacă se mai cerea dovedită, dar trebuia explicat cu exactitate în ce mod se exercita această cârmuire. Tinerii Hegelieni, îndeosebi în faza lor mai târzie (1840–1843), erau pe cale de a-l „fichteaniza“ pe Hegel, dacă ne putem exprima așa, reintroducând aspectul obligației (*Sollen*) în abordarea istoriei. Adică ei priveau Rațiunea hegeliană ca având mai presus de orice un sens normativ, acela că toate realitățile sociale trebuie supuse criteriilor irecuzabile ale raționalității. Prima victimă a acestui atac a fost creștinismul. Strauss a folosit premise hegeliene pentru a răsturna credința hegeliană în caracterul absolut al religiei creștine; în felul acesta, el aplica metoda hegeliană împotriva inventatorului ei într-o chestiune particulară de excepțională importanță. Argumentul său era că nicio religie, creștină sau alta, nu se putea pretinde purtătorul adevărului absolut. Creștinismul, la fel ca alte crezuri religioase, era doar o fază de tranziție, dar una necesară, în evoluția spiritului. Evangheliile nu erau un sistem de simboluri filosofice, ci o culegere de mituri evreiești. În această interpretare mitologică a Evangheliilor, Strauss mergea atât de departe, încât punea sub semnul întrebării existența istorică a lui Iisus. În același timp, era convins de prezența imanentă completă a lui Dumnezeu în istorie și respingea orice rămășițe ale ideii de Dumnezeu personal din hegelianism. În particular, mitul unei unice întrupări a Absolutului într-o persoană istorică era absurd; Rațiunea infinită nu se putea exprima deplin în nicio ființă umană finită.

Critica lui Strauss și polemicile stârnite de ea au dus la cristalizarea Stângii Hegeliene și au făcut-o conștientă de identitatea ei distinctă. Aceasta își afla expresie, înainte de toate, în convingerea că metoda dialectică nu putea, fără a se contrazice, să permită credința în sfârșitul istoriei sau al vreunei civilizații. (Repudierea credinței creștine într-un Dumnezeu încarnat era o exemplificare esențială a acestei viziuni, dar nu singura.) Prin urmare, dialectica negației nu se putea mărgini la interpretarea istoriei trecute, ci trebuia aplicată și la viitor, constituind nu doar o cheie pentru înțelegerea lumii, ci și un instrument de critică activă; ea trebuia să lumineze posibilități istorice neîmplinite și să se transforme din gândire în acțiune.

3. Cieszkowski și filosofia acțiunii

În transformarea dialecticii hegeliene a negației într-o „filosofie a acțiunii“ sau, mai degrabă, într-o chemare la abolirea diferenței dintre acțiune și filosofie, un rol esențial l-a jucat un autor

polonez, contele August Cieszkowski, mai ales în scrierea sa timpurie *Prolegomena zur Historiosophie* (1838). Cieszkowski (1814–1894) a studiat la Berlin începând din 1832 și a ajuns să se intereseze de hegelianism prin Karl Ludwig Michelet, căruia i-a audiat cursurile și cu care a ajuns prieten pe viață.

Prolegomena își propunea să fie o revizuire a filosofiei hegeliene a dreptului, rupând cu tendințele ei contemplative și retrospective. Filosofia urma să devină, în loc de simplă reflecție și interpretare, un act de voință și să-și îndrepte privirea spre viitor în loc de trecut. Potrivit lui Cieszkowski, raționalismul lui Hegel interzisese filosofiei să se ocupe de ceea ce va fi și îi poruncise să se mărginească la ceea ce a fost. Dar sinteza universală a lui Hegel era ea însăși doar o fază istorică a dezvoltării intelectuale, care acum se cerea depășită. Cieszkowski împărțea istoria omenirii în trei faze, după moda milenariștilor medievali precum Gioacchino da Fiore, la care face referire în scrierile sale mai târzii. Perioada Antichității a fost dominată de simțire: spiritul trăia atunci într-o stare de nemijlocire prereflexivă, primară și în unitate cu natura și se exprima cu precădere în artă. Spiritul era „în sine“ (*an sich*) și nu trăise încă experiența împărțirii între spirit și corp. Cea de a doua perioadă, care a durat până în prezent, a fost cea a creștinismului, o perioadă de reflecție în care spiritul se întoarce către sine, trecând de la nemijlocirea naturală, senzuală, la abstracție și universalitate. În pofida tuturor schimbărilor și răsturnărilor, de la venirea lui Hristos omenirea a rămas, în esență, la nivelul spiritului „pentru sine“ (*für sich*). Opera supremă și finală a spiritului în această fază este filosofia lui Hegel însuși, absolutizarea gândirii și a universalității în detrimentul existenței, voinței și materiei individuale. De-a lungul veacurilor creștine, omenirea s-a aflat într-o stare de intolerabilă dualitate, în care Dumnezeu și lumea temporală, spiritul și materia, acțiunea și gândirea erau opuse una alteia ca valori antagonice. Acum, însă, această eră a ajuns la sfârșit. A venit timpul pentru o sinteză finală care să depășească deopotrivă creștinismul și hegelianismul, dar să le depășească în sensul hegelian al cuvântului, prezervând întreaga bogăție a epocilor trecute. Aceasta va pune capăt dualismului dintre materie și spirit, dintre cunoaștere și voință. Filosofia, la drept vorbind, și-a atins sfârșitul cu Hegel; adică, în viitor, spiritul nu se va mai exprima prin speculație filosofică, ci ceea ce până acum se manifestase ca filosofie va coincide cu activitatea creatoare a omului. Nu e vorba atât de o „filosofie a acțiunii“, adică de o filosofie care să proslăvească acțiunea, cât de o topire efectivă a activității filosofice în practica sintetizatoare a vieții.

Spiritul, dezvoltându-și potențialitățile în afara sa (*aus sich*), își va asimila sieși atât natura, disprețuită în era creștină, cât și gândirea, pe care acea eră a adorat-o în mod unilateral. Noua eră a sintezei finale va însemna și reabilitarea corpului: ea va reconcilia subiectivitatea cu natura, pe Dumnezeu cu lumea, libertatea cu necesitatea, dorințele primare cu preceptele exterioare. Cerul și pământul se vor uni într-o prietenie veșnică, iar spiritul, deplin conștient de sine și complet liber, nu va mai distinge între viața sa în lume și gândirea privitoare la ea.

Dacă secolele creștine au scufundat lumea într-o dureroasă stare de sciziune, aceasta nu înseamnă că acea suferință putea fi evitată. Istoria se desfășoară în conformitate cu necesitatea înnăscută a spiritului, iar păcatul originar – *felix culpa* – a trebuit să preceadă marea resurecție ce va să vină. În lumina sintezei finale, toate evenimentele trecute ni se vor înfățișa ca tinzând spre mântuire, iar toate manifestările conflictuale ale spiritului vor apărea drept contribuții la viitoarea renaștere.

Contribuția principală a lui Cieszkowski în evoluția hegelianismului a constat în ideea identificării filosofiei cu acțiunea și suspendarea, adică a celei dintâi așa cum a fost înțeleasă până acum. E greu de spus dacă trebuie considerat ca aparținând Stângii Hegeliene. Întrucât identificarea filosofiei cu acțiunea a apărut ulterior în opera lui Hess și a devenit, prin el, o piatră unghiulară a marxismului, pare firesc să-l considerăm pe Cieszkowski un hegelian de stânga, ceea ce unii autori, precum A. Cornu, au și făcut. Alții, precum J. Garewicz, au obiectat la aceasta pe temeiul că în lucrările sale de mai târziu (*Gott und Palingenesie*, 1842, și, în special, *Ojce nasz* [*Tatăl nostru*], vol. I, 1848), Cieszkowski își formulează triada în termenii istoriei sacre (perioadele lui Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh) și, astfel, se pronunță în favoarea unui Dumnezeu personal (care însă își atinge perfecțiunea în istoria umană) și a nemuririi sau, mai degrabă, a reîncarnării personale. În Germania, Stânga Hegeliană și Dreapta Hegeliană se deosebeau mai presus de orice prin atitudinile lor respective față de religie și creștinism, iar din acest punct de vedere, Cieszkowski, evident, n-ar putea fi inclus în rândurile stângii. Nici el însuși nu se considera ca aparținând acesteia, chiar dacă unitatea dintre filosofie și acțiune a devenit curând o deviză radicală. Michelet, pe de altă parte, i-a luat apărarea lui Cieszkowski, adoptând punctul de vedere că ideile acestuia nu se abăteau de la hegelianismul ortodox. Cieszkowski însuși, când îl ataca pe Feuerbach, considera naturalismul și ateismul acestuia consecințe firești ale hegelianismului și, astfel, se

plasa pe sine, potrivit criteriilor germane, la „dreapta“ lui Hegel. Cât despre Hess, acesta, deși în chestiunea crucială îl urma pe Cieszkowski, nu accepta integral istoriosofia lui. El susținea, în particular, că sinteze între gândire și acțiune s-au produs mereu încă de la începuturile istoriei și că noua eră nu se plasează doar în viitor, ci a fost inaugurată încă de Reforma Germană.

Unii exegeți, precum A. Walicki, observă că, în timp ce în Germania distincția dintre stânga și dreapta ținea de atitudinile celor două față de religie, nu același lucru se putea spune despre Franța, de unde Cieszkowski se inspira în mare parte. Interpretarea religioasă a socialismului și conceperea unei noi epoci ca împlinire a adevăratului conținut al creștinismului erau, în fapt, monedă curentă în socialismul francez al anilor 1830 și 1840. Cieszkowski a fost puternic influențat de Fourier și de saint-simoniști și a încorporat în soteriologia sa un sistem minuțios de reforme sociale.

Problema locului lui Cieszkowski pe harta disputelor posthegeliene nu este deosebit de importantă pentru istoria marxismului; din acest punct de vedere, nu prezintă mare interes nici destinul său filosofic ulterior și contribuția sa la cultura poloneză. E adevărat că împărțirea, pe care o găsim la el, a istoriei în trei faze și credința lui într-o viitoare sinteză finală dintre spirit și materie nu erau lucruri noi, ci foarte comune în literatura filosofică franceză. Cu toate acestea, el a jucat un rol esențial în preistoria marxismului prin aceea că a exprimat în limbaj hegelian și în contextul dezbaterilor hegeliene ideea viitoarei identificări (și nu a simplei reconcilieri) a activității intelectuale și a practicii sociale. Aceasta e sămânța din care a încolțit escatologia lui Marx. Cea mai frecvent citată frază a acestuia – „Până acum filosofii n-au făcut decât să interpreteze lumea în diverse moduri; problema este însă de a o schimba“ – nu e decât o repetare a ideii lui Cieszkowski.

4. Bruno Bauer și negativitatea conștiinței de sine

Ideea spiritului care, ca simplu spirit, se află în permanentă opoziție cu lumea existentă este totdeauna creator, critic și într-o stare de neliniște i-a servit Stângii Hegeliene ca instrument de critică politică și religioasă. Hegelienii sperau și se așteptau ca forța irezistibilă a ideilor lor să înlăture până la urmă instituțiile anacronice și să aducă statul în concordanță cu exigențele Rațiunii. Pe latura politică, critica lor era de o factură generală și abstractă, inspirată în bună măsură de idealurile Iluminismului.

Dar speranțele într-o transformare rapidă pe care s-o înfăptuiască, singură, critica filosofică au fost curând risipite. Autoritățile și-au retras treptat sprijinul acordat hegelianismului, pe măsură ce mișcarea Tinerilor Hegelieni ajungea să-și arate atitudinea distructivă față de sistem, iar filosofii ei au fost supuși într-o măsură crescândă hărțuielilor.

Bruno Bauer (1809–1882), care a debutat ca teolog protestant ortodox, a abandonat linia ortodoxă în 1838 (*Die Religion des Alten Testamentes*) și, curând după aceea, s-a apucat să scrie broșuri cu un caracter anticreștin mai pronunțat decât al oricăror alte scrieri din Germania de atunci, inclusiv lucrările lui Feuerbach. El s-a mutat de la Berlin la Bonn, unde a fost *Privatdozent* la universitate și unde atacurile sale împotriva creștinismului au devenit și mai tăioase. Istoria, în general, era interpretată de Bauer în stil hegelian, ca expresie a dezvoltării conștiinței de sine a Spiritului. În același timp, întreaga realitate empirică i se înfățișa, pe linia lui Fichte, ca o colecție de elemente negative, ca un fel de rezistență necesară pe care Spiritul trebuie să o biruie în cursul progresului său infinit. Semnificația a tot ceea ce *este* în sens empiric este aceea de a putea și a trebui depășit, de a constitui un centru de rezistență împotriva căruia se îndreaptă activitatea critică a spiritului. Principiul acestei activități este o negație neîncetată, o critică permanentă a tot ce există, pentru simplul motiv că există. Istoria este determinată de antagonismul perpetuu dintre ceea ce este și ceea ce trebuie să fie, acesta din urmă fiind reprezentat de spiritul aflat în căutarea conștiinței de sine. Acest principiu, care este eminamente fichtean, și nu hegelian, a format nucleul criticii baueriene a religiei. În viziunea sa, narațiunile evanghelice nu cuprindeau niciun fel de adevăr istoric, ci erau doar expresia unui stadiu tranzitoriu al conștiinței de sine, o proiecție fantezistă a vicisitudinilor acesteia în sfera evenimentelor istorice. Creștinismul a fost de folos dezvoltării spiritului prin aceea că a deșteptat o conștiință a valorilor care aparțin fiecărui individ uman; în același timp, însă, el a creat o nouă formă de servitute, cerând indivizilor să accepte supunerea față de Dumnezeu.

Creșterea puterii statului în Roma Imperială i-a silit pe oameni să-și recunoască neputința față de lumea exterioară. Conștiința de sine s-a retras înăuntrul său și și-a proclamat disprețul față de acea lume, ca singurul mod de a se sustrage presiunii ei. (De notat că, în concepția lui Bauer, ideea creștinismului a fost ea însăși un produs al culturii romane; el minimaliza rolul jucat în originile creștinismului de tradiția ebraică și atribuia un rol mult mai mare

filosofiei stoice populare.) În creștinism, înstrăinarea religioasă își atinge forma maximă: omul se leapădă de propria-i esență, punând-o pe seama unor forțe mitice cărora, în consecință, li se consideră subordonat. Principala sarcină a stadiului actual al istoriei constă în a restitui omului esența sa înstrăinată, eliberând spiritul din cătușele mitologiei creștine și eliberând statul de religie. O consecință practică a istoriosofiei lui Bauer era chemarea la laicizarea vieții publice. El nu a fost însă niciodată un aderent al comunismului; dimpotrivă, considera că, dacă ar fi posibilă crearea unui sistem bazat pe principii comuniste, acesta ar tinde să-și supună întreaga activitate și gândire umane, astfel încât libertatea de gândire și individualitatea umană ar fi nimicite, iar activitatea creatoare a spiritului ar fi înlocuită de un cod de dogme oficiale.

În 1841, pe când lucra la Universitatea din Bonn, Bauer a publicat sub anonimat un pamflet intitulat *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (*Trâmbița la judecata de apoi a lui Hegel, ateistul și anticristul. Un ultimatum*). Marx a avut și el o contribuție la această lucrare, dar nu se știe cât de mult din ea îi aparține; probabil că nu mult, dat fiind că lucrarea e înțesată de citate din Biblie și de referințe la literatura teologică, datorate, evident, erudiției lui Bauer. Cartea era, în aparență, o critică adusă lui Hegel din punctul de vedere al teologiei protestante ortodoxe, o denunțare a implicațiilor ateiste ale doctrinei sale. Cu simulată indignare, autorul arăta că panteismul lui Hegel evolua cu necesitate în direcția ateismului radical și că adevărata lui intenție a fost dezvăluită de Tinerii Hegelieni, singurii exponenți fideli ai filosofiei sale. Hegel a fost un inamic al Bisericii, al creștinismului și al religiei în general. Până și panteismul său a fost doar o aparență: religia nu juca în sistemul său niciun rol în afară de acela de relație a conștiinței de sine cu ea însăși și orice diferea de conștiința de sine trebuia interpretat ca un element (*Moment*) al ei. Critica făcută de Hegel „religiei sentimentale“ a lui Jacobi sau Schleiermacher era derutantă: el acuza acea religie de subiectivism, de parcă el însuși ar fi fost un susținător al existenței lui Dumnezeu, ceea ce însă nu era deloc adevărat. Înfățișând spiritul finit ca pe o manifestare a spiritului universal, Hegel făcea din acesta din urmă o proiecție a conștiinței de sine istorice, infinitatea apărând ca simplă negație a finitudinii, ceea ce înseamnă că, în ultimă instanță, Dumnezeu nu e decât o creație a eului uman, care, cu un orgoliu diabolic, ridică pretenții de omnipotență. Tot așa, „spiritul lumii“ al lui Hegel dobândește

realitate doar grație operării conștiinței de sine istorice a umanității. Istoria umană devine astfel suficientă sieși și nu are nicio semnificație dincolo de propria-i autodezvoltare. Așadar, potrivit lui Hegel, Dumnezeu e mort, unica realitate fiind conștiința de sine. Toate acestea – continuă Bauer – se potrivesc perfect cu celelalte ingrediente ale sistemului hegelian: proslăvirea Rațiunii și a filosofiei, criticarea violentă a tot ce există pentru simplul motiv că există, elogierea Revoluției Franceze, simpatia sa față de greci și față de francezi, ura și disprețul său față de germani (considerați o națiune de lași, incapabili să se lepede de religie nici măcar în umorile lor cele mai radicale și raționaliste), chiar și antipatia sa față de latină. Religia, Biserica și credința în Dumnezeu sunt înfățișate ca niște obstacole pe care spiritul trebuie să le biruie pentru a dobândi stăpânirea absolută; omenirea trebuie să realizeze până la urmă că, până și atunci când crede că îl contemplă pe Dumnezeu, ea nu face decât să-și privească propriul chip într-o oglindă și că dincolo de oglindă nu se află nimic.

Deși lucrarea lui Bauer, despre care vorbim, avea aparența lamentației unui credincios creștin față de păcătoșenia unui hulitor, argumentul ei de bază era perfect sincer: Hegel a fost interpretat ca un *alter ego* al lui Bruno Bauer, un zeflemisitor și un ateist, unul care nu se închină decât Cunoașterii-de-Sine. Ideea absolută a lui Hegel nu era decât conștiința de sine la care spiritul se străduiește să acceadă prin manifestări succesive ale sale. *Weltgeist*-ul se actualizează doar în spiritul uman: fiecare stadiu al lucrării sale sfârșește în asumarea unei forme care mai apoi începe să-l stânjenească și care se cere depășită de îndată ce ajunge la împlinire. Fiecare formă de viață a spiritului devine curând anacronică și irațională, provocând prin chiar existența sa spiritul la un nou efort de critică și opoziție. Filosofia este critica știutoare de cum trebuie să stea lucrurile și, în virtutea acestei cunoașteri, ține de competența ei să condamne și să distrugă lumea așa cum o găsește, atacând în special formele statornicite ale mitologiei religioase. Acestea erau vederile lui Bauer însuși, astfel că nu este de mirare că, întrucât considera distrugerea creștinismului cel mai urgent obiectiv al omenirii, a fost rău văzut în facultatea de teologie protestantă și că, finalmente, i s-a interzis dreptul de a preda.

După cum s-a putut vedea, filosofia lui Bauer tratează lucrarea intelectului ca fiind una pur negativă. În timp ce filosofia istoriei a lui Hegel căuta să mențină o legătură pozitivă între Idee și realitatea empirică, Bauer și alți hegelieni din școala sa au

reintrodus un dualism radical între spiritul critic și universul existent. În această interpretare, spiritul nu este decât agentul unei eterne disoluții căreia îi este sortit orice lucru din lumea empirică. Spiritul nu are niciun suport pozitiv în realitatea însăși: unicul lui suport sunt imperativele rațiunii, aflate mereu în avans față de realitate. Ideea este un tribunal care judecă lumea în conformitate cu propriile legi supraistorice; orice realitate empirică este în ochii spiritului un obiect de condamnat. Spiritul este definit prin funcția sa distructivă, iar lumea este, în esență, inerția care se opune criticii; astfel, spiritul și lumea sunt definite în manieră negativă, prin relația lor reciprocă. Istoria nu poate revela ea însăși principiile după care fiecare stadiu se cuvine judecat, ci, pentru a fi schimbată, ea trebuie judecată pe baza unor exigențe supraistorice. Temeiurile schimbării istorice se află în afara istoriei. Spiritul trebuie să străpungă coaja pe care i-o impune lumea empirică, dar nu poate sorbi din această lume forța de care are nevoie pentru sarcina ei distructivă.

Critica înstrăinării religioase întreprinsă de Bauer s-a reflectat puternic în gândirea timpurie a lui Marx, inclusiv în faimoasa comparație a religiei cu opiul. În același timp, filosofia autocunoașterii a fost unul dintre principalele puncte în opoziție cu care Marx a ajuns să elaboreze propria filosofie distinctivă.

5. Arnold Ruge. Radicalizarea Stângii Hegeliene

Alți membri ai Stângii Hegeliene au interpretat filosofia maestrului pe linii similare. Arnold Ruge, în calitate de redactor al unei reviste, a făcut cel mai mult pentru consolidarea mișcării Tinerilor Hegelieni ca mișcare politică. Alături de alții, a trecut și el prin evoluția care, treptat, a radicalizat critica antireligioasă și a transferat impactul ei în sfera politicii. În anii 1838–1841 el a editat revista filosofică a Tinerilor Hegelieni, Hallische Jahrbücher, care, la început, a împărtășit iluzia hegeliană că Prusia era întruchiparea Rațiunii istorice. Tinerii Hegelieni au crezut inițial că sistemul prusac avea prerogativa conștiinței de sine istorice și că dezvoltarea libertății cerute de Rațiunea istorică putea să aibă loc gradual, prin reforme pașnice. Idealul spre care trebuia să evolueze Prusia era, în opinia jurnaliștilor, o monarhie constituțională protestantă; protestantismul ei trebuia să însemne însă nu dominația unei Biserici organizate, ci conformitatea tuturor instituțiilor publice cu exigențele Rațiunii și supunerea voluntară a religiei la principii științifice. Filosofia Tinerilor Hegelieni era reflectată în postulate antifeudale precum abolirea privilegiilor de castă, serviciu public deschis tuturor, libertatea cuvântului și a proprietății, pe scurt, un stat burghez egalitar. Ei preconizau un stat rațional în conformitate cu ideile Iluminismului, așa cum și-au aflat expresia în domnia eroului lor, Friedrich cel Mare; un astfel de stat li se părea nu o simplă utopie speculativă, ci parte a cursului firesc al istoriei, în cadrul căreia Prusia era menită deocamdată să îndeplinească o misiune specială. Din acest punct de vedere, ei atacau catolicismul ca pe o religie a unor epoci revolute și pentru că plasa dogma deasupra rațiunii; atacau, de asemenea, protestantismul ortodox și sentimentalismul pietist, precum și filosofia romantică, pe aceasta din urmă deoarece plasa rațiunea mai prejos de emoție și impunea spiritului un cult al Naturii lipsite de atributul rațiunii. Schimbarea intervenită în orientarea politică a Tinerilor Hegelieni a adus cu sine o modificare a credinței în Rațiunea istorică. Guvernul prusac nu s-a arătat deloc încântat de viziunea lor despre el ca fiind întruchiparea Rațiunii care urma să pună capăt inegalităților feudale și sclaviei politice. Apelurile Tinerilor Hegelieni au fost întâmpinate cu măsuri represive, mai ales după 1842, când noul rege, Friedrich Wilhelm al IV-lea, de care radicalii își legaseră speranțele, s-a dovedit a fi un apărător neînduplecat al rânduielilor inegalitare și al monarhiei ereditare prusace,

procedând la o îngrădire mai drastică decât oricând a libertății politice și a toleranței religioase. Arnold Ruge și alți colaboratori ai periodicului Hallische Jahrbücher (devenit ulterior Deutsche Jahrbücher, editat de Ruge între 1841 și 1843) au încetat să creadă că Prusia evolua de bunăvoie spre regatul Rațiunii și au văzut prăpastia ce despărțea idealurile lor de situația socială stagnantă. Acesta a fost momentul în care au adoptat teoria discordanței inevitabile dintre exigențele Rațiunii și lumea empirică. De acum încolo, Rațiunea nu mai era un instrument de reconciliere cu realitatea – aceasta fiind, prin definiție, rațională –, ci o sursă de obligații, un standard cu care urma a fi confruntată lumea. Acțiunea practică și critica conștientă erau categorii care exprimau opoziția dintre lumea așa cum trebuia să fie și lumea așa cum era. Ruge a proclamat că Hegel își trădase propriul idealism atunci când absolutizase anumite forme particulare de viață socială și spirituală (statul prusac, creștinismul protestant) ca fiind împlinirea finală a cerințelor rațiunii; el abandonase astfel principiul criticii eterne și își transformase sistemul într-o apologie a atitudinii doar contemplative, conformiste față de univers.

Radicalizarea Tinerilor Hegelieni a îmbrăcat trei forme principale. În filosofie, ca ruptură cu doctrina hegeliană a autoîmplinirii istoriei și acceptare a opoziției dintre faptele istoriei și Rațiunea normativă. În sfera religioasă, Tinerii Hegelieni au repudiat tradiția creștină chiar și sub formele diluate, panteiste, adoptând o poziție fățiș ateistă, formulată pentru prima dată de către Bauer și Feuerbach. În sfera politică, au abandonat speranțele de reformă și au acceptat perspectiva revoluției ca singura cale de regenerare a omenirii și a Germaniei în particular. Însă, dacă-i lăsăm deoparte pe Hess și pe neinfluentul Edgar Bauer, acest radicalism n-a avut defel un conținut socialist: așteptata revoluție se limita la schimbarea politică și nu se lega de nicio speranță de transformare în sistemul proprietății și al producției. Spre deosebire de Hegel, care vedea o separație inevitabilă între stat, cu instituțiile lui politice, și „societatea civilă“ ca totalitate a intereselor private și particulare, Tinerii Hegelieni, în faza lor radicală, credeau că în societatea perfectă a viitorului diferența dintre cele două aspecte avea să dispară. Hegel însuși nu considera posibilă dispariția oricărei tensiuni dintre interesul general și interesele private divergente ale indivizilor, ci doar că această tensiune putea fi diminuată prin mijlocirea aparatului oficial care-și identifica propriul său interes cu cel al statului. În concepția lui Hegel, statul ca mod de ființare colectivă

nu era obligat să se justifice prin interesul indivizilor care îl compun; dimpotrivă, binele lor suprem și absolut consta în apartenența la stat. De aici, urma că funcția statului de a guverna peste interesele divergente ale societății civile putea fi justificată prin valoarea statului în și pentru sine. Doctrina politică a lui Hegel exprima ideologia birocrației prusace și, în viziunea sa, binele general, adică binele statului era independent de interesele private și nu deriva din ele; dimpotrivă, interesul individului și valoarea sa esențială rezidă în a fi cetățean al statului. Tinerii Hegelieni respingeau însă total această viziune. Proclamându-și propriul lor ideal republican și revendicând participarea generală a poporului la viața politică, cu vot universal pe bază de egalitate, libertatea presei și a criticii publice și un guvern liber ales care să reprezinte cu adevărat întreaga comunitate, ei credeau că, odată înfăptuite toate acestea, nu va mai exista nicio deosebire între binele general și interesele private. Atunci când instituțiile politice sunt o emanație liberă a poporului, ele nu li se pot înfățișa indivizilor ca niște forțe străine; un stat în care educația ar trezi conștiința universală a fiecărui cetățean individual și l-ar face conștient de imperativele Rațiunii ar semnifica unitatea dintre interesele private și cele publice. În felul acesta Tinerii Hegelieni resuscitau idealismul republican al secolului al XVIII-lea, încrezători că educația și libertățile politice aveau să rezolve toate problemele sociale fără a fi nevoie de modificarea sistemului proprietății pe care se bazau producția materială și schimburile economice.

Tinerii Hegelieni au jucat un rol important în deșteptarea intelectuală a Germaniei și în răspândirea ideilor democratice. Dar, în ciuda interesului pe care l-au stârnit, ei n-au izbutit să facă din filosofia lor nucleul unei mișcări politice în care să fie antrenate forțele sociale semnificative ale țării. Scindarea Stângii Hegeliene, care a început după ce Deutsche Jahrbücher a fost suspendat în 1843, a luat forma unor idei ce postulau o opoziție generală între gândirea abstractă și viața politică. Începuturile acestei disoluții a mișcării au coincis în timp cu gândirea timpurie a lui Marx, care a crescut în mijlocul Stângii Hegeliene, dar, încă de când accepta categoriile ei filosofice și modul ei de a identifica problemele de rezolvat, a dat limpede de înțeles că împărtășea o viziune esențial diferită despre istorie.

III

GÂNDIREA LUI MARX ÎN CEA MAI TIMPURIE FAZĂ A EI

1. Prima tinerețe și studiile

Atunci când Marx a venit în contact cu Stânga Hegeliană, aceasta era deja o mișcare conștientă de propria-i identitate. La universitate a putut fi martorul conflictului dintre raționalismul hegelian și doctrina conservatoare a așa-numitei Școli Istorice a Dreptului (Historische Rechtsschule). Educația primită de tânărul Marx acasă și propriu-i temperament critic au favorizat dezvoltarea de timpuriu a unei concepții radicale.

Karl Marx s-a născut în Trier la 5 mai 1818, din părinți evrei cu o îndelungată tradiție rabinică pe ambele linii. Bunicii lui au fost rabini; tatăl său, un avocat înstărit, și-a schimbat prenumele din Herschel în Heinrich și a adoptat protestantismul, ceea ce, în Prusia, era o condiție a emancipării profesionale și culturale. Tânărul Marx a fost crescut în spirit liberal-democrat. În toamna anului 1835, după terminarea gimnaziului din Trier, s-a înscris ca student în drept la Universitatea din Bonn. În încercările poetice timpurii ale lui Marx se simte influența filosofiei romantice, popularizată la universitate de August von Schlegel. Primul stimulent intelectual real l-a primit însă la Universitatea din Berlin, la care s-a mutat în anul următor. Deși încă student la drept, l-au pasionat mai mult lecturile din domeniul filosofiei și al istoriei. Prima dintre aceste discipline era predată, între alții, de Eduard Gans, considerat ca aparținând centrului liberal al mișcării hegeliene. În viziunea sa, hegelianismul era interpretarea istoriei ca raționalizare progresivă a lumii în conformitate cu legile ineluctabile ale spiritului; scopul principal al gândirii filosofice era să observe această evoluție în care realitatea empirică ajungea treptat să se conformeze rațiunii universale. Gans era, de asemenea, unul dintre puținii hegelieni din acel timp care

profesau vederi socialiste, pe care și le asimilase în versiunea lor saint-simoniană. Astfel, Marx a venit în contact din capul locului cu o formă de hegelianism care nu cerea nicidecum acceptarea obedientă a *status quo*-ului, ci judecarea acestuia prin prisma dictatelor Rațiunii.

Un punct de vedere diametral opus era reprezentat la Universitatea din Berlin de către Friedrich Karl von Savigny (1779–1861), principalul teoretician al Școlii Istorice a Dreptului și autor de lucrări de istorie a dreptului roman; el a mai scris și broșura *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (*Despre vocația pentru legislație și jurisprudență a timpului nostru*, 1814). Filosofia lui Savigny exprima concepția potrivit căreia normele trebuie degajate din realitatea vieții și, în particular, că întregul drept trebuie să se bazeze pe legiuiri pozitive, cutume și reguli consacrate de tradiție. Conservatorismul său se opunea tranșant doctrinei iluministe după care legile și instituțiile trebuie justificate prin norme abstracte în fața tribunalului Rațiunii suverane, indiferent de legile și instituțiile validate efectiv în virtutea tradiției istorice. Radicalismul politic era exprimat în cultul rațiunii și în refuzul sistematic de a recunoaște autoritatea istoriei, iar idealurile republicane izvorau dintr-o viziune despre lume așa cum aceasta ar trebui să fie. Pentru Savigny, dimpotrivă, instituțiile și cutumele existente, în fapt pozitive, care erau „date“ de către istorie și care își aveau rădăcinile în ea, aveau autoritate tocmai din acest motiv. Sursa legii, din acest punct de vedere, nu puteau fi niște acte legislative arbitrare bazate pe presupuse cerințe ale unei ordini sociale raționale; adevăratele surse ale întregii legislații erau dreptul cutumiar și istoria. Această doctrină conservatoare oferea o justificare și sanctificare a ordinii politice existente pentru simplul motiv că ea exista în formă pozitivă, iar orice încercare de a o ameliora în numele unei imaginare ordini superioare era *a priori* sortită eșecului. Toate elementele feudale din înapoiata Germanie meritau venerate, legitimitatea lor fiind dovedită prin chiar vechimea lor. La Savigny, acest cult irațional al „pozitivității“ se combina cu credința în natura „organică“, suprarațională a comunităților sociale, în particular a celei naționale. Societățile umane nu erau instrumente ale cooperării raționale, ci erau sudate de o coeziune nonrațională care se justifică prin ea însăși, indiferent de orice considerent utilitar.

Subiectul legiferant este națiunea, care, în mod spontan, evoluează și își modifică legile. Națiunea e un tot indivizibil, iar legile, întocmai ca obiceiurile și limba, nu sunt decât una dintre

expresiile individualității colective. Nu poate exista, așa cum pretind utopiștii, o unică formă „rațională“ de legislație pentru toate popoarele, oricare ar fi tradițiile acestora. Legiferarea nu este un lucru arbitrar: legiuitorul găsește un sistem juridic particular în vigoare și nu poate să formuleze decât schimbările survenite în conștiința juridică drept urmare a dezvoltării organice a comunității. În opoziție hotărâtă cu teoriile utilitariste și raționaliste și în strânsă alianță cu filosofia romantică, Savigny a fost adevăratul promotor al ideii că „tot ceea ce este este drept“, idee atribuită, altminteri, lui Hegel de către unii dintre discipolii și unii dintre oponenții săi ca o interpretare posibilă a dictonului său că „ceea ce e real este și rațional“. În realitate, Savigny nu s-a inspirat din Hegel, care a criticat vederile lui conservatoare. Hegel, deși refuza să opună procesului istoric real dictatele arbitrare ale Rațiunii, nu era dispus să accepte ordinea existentă ca fiind demnă de respect prin simplul fapt că există.

Tinerii Hegelieni radicali, care pretindeau să judece realitatea empirică prin prisma exigențelor rațiunii, și Savigny, care cerea ca realitatea să fie acceptată ca dată, reprezintă soluții opuse ale problemei spre care s-a focalizat gândirea timpurie a lui Marx. Hegel, cu ambiguitățile și cu formulările lui incomplete, se situa între cele două extreme, iar poziția lui Marx în această chestiune-cheie era mai apropiată de Hegel decât de Tinerii Hegelieni. Concepția conservatoare a Școlii Istorice a Dreptului îi era total străină lui Marx, iar în vara anului 1842 el a satirizat-o direct într-un articol al său din Rheinische Zeitung despre filosofia istoriei a lui Gustav Hugo. („Pentru el [Hugo], *tot ce există* reprezintă o *autoritate*, iar orice autoritate reprezină un *temei*... Într-un cuvânt: *eczema este tot atât de pozitivă* [valabilă] *ca pielea.*“) Dar, tot așa, Marx nu a adoptat niciodată în forma ei extremă opoziția proclamată de Tinerii Hegelieni sau, mai degrabă, de Fichte dintre ceea ce trebuie să fie și ceea ce istoricește este, între comandamentele rațiunii și ordinea socială reală, deși punctul lui de vedere avea mai multe afinități cu punctul lor de vedere decât cu celălalt. Într-o fază foarte timpurie a evoluției sale intelectuale, el se străduia să interpreteze principiul revoluționar al negativității permanente a spiritului într-un mod care să nu implice suveranitatea absolută a acestuia. El nu accepta Absolutul sub formă de standard rațional ce se impune lumii venind din afară și neținând cont de faptul istoric; el a căutat să prezerve punctul de vedere antiutopic al lui Hegel și să păstreze respectul față de caracteristicile factuale incontestabile ale lumii așa cum o cunoaștem.

2. Filosofia elenistă așa cum o înțelegeau hegelienii

Strădania lui Marx de a-și defini o poziție proprie între utopia raționalistă și cultul conservator al „pozitivității" poate fi identificată în studiile sale timpurii despre filosofia greacă postaristotelică. Interesul său pentru această temă era cât se poate de îndreptățit. Tinerii Hegelieni erau foarte preocupați de filosofia elenistă, deoarece simțeau că există o analogie între perioada de după Alexandru cel Mare, marcată de crepusculul ideilor panelene și de dezintegrarea marii sinteze aristotelice, și propria epocă, martoră a eșecului napoleonian de a uni Europa și a colapsului încercării hegeliene de a construi o filosofie universală. Tinerii Hegelieni, într-un fel, reabilitau școlile postaristotelice – pe epicureici, sceptici și pe stoicii târzii – și scoteau în evidență valori ale acestora pe care Hegel le neglijase. Hegel, în fapt, acuzase toate aceste școli (pe care le-a analizat cu precădere în formele lor romane) de eclectism și irelevanță, declarând că singurul lor scop era de a cultiva în suflete indiferența în fața unei realități crude și lipsite de speranță. Ele ar fi oferit o reconciliere imaginară cu lumea printr-o gândire repliată asupra sa însăși și care a pierdut contactul cu obiectul și o voință al cărei unic scop ar fi fost acela de a nu avea scopuri. Filosofiile eleniste ar fi fost o apărare pur negativă împotriva deznădejdii provocate de disoluția legăturilor politice și sociale în Roma Imperială. Potrivit viziunii lui Hegel, un mod de a fi în care intelectul se retrăgea într-o autocontemplare sterilă era condamnat la o individualitate abstractă, pe când individualitatea concretă era nevoită să se reîmprospăteze printr-un contact neîntrerupt cu lumea exterioară.

Pe de altă parte, în opinia lui Bruno Bauer, aceste „filosofii ale conștiinței de sine" nu erau nicidecum doar niște expresii negative ale neputinței. Dacă pentru individul strivit sub ruinele lumii sale de odinioară ele făceau posibilă obținerea unei anumite emancipări spirituale prin autorepliere și dacă izbuteau să protejeze într-o anumită măsură conștiința sa față de agresiunea lumii din afară, înseamnă că, oferind o bază pentru autonomia spirituală, ele au inaugurat o fază nouă și necesară în dezvoltarea spiritului; ele au înzestrat spiritul individual cu autonomie, l-au făcut capabil să se afirme împotriva lumii, l-au universalizat și eliberat, l-au ajutat să conștientizeze propria-i libertate în și prin facultatea critică pe care o opunea realității corupte. Pe scurt, Hegel și Tinerii Hegelieni au dat interpretări similare filosofiilor

elenistice, dar au adoptat viziuni diferite despre importanța lor istorică și filosofică. După Hegel, absolutizarea conștiinței de sine individuale n-a făcut decât să arate neputința spiritului filosofic, pe când, după Bauer, ea a reprezentat biruința intelectului critic asupra presiunii exercitate de lumea exterioară.

3. Studiile lui Marx despre Epicur. Libertatea și conștiința de sine

Într-un stadiu timpuriu al studiilor sale berlineze, Marx a suferit o convertire la hegelianism și a frecventat un club al tinerilor absolvenți care interpretau doctrina maestrului într-un spirit radical. Pentru teza de doctorat, el intenționase inițial să analizeze toate cele trei școli de gândire elenistice. Subiectul s-a dovedit însă prea vast, încât Marx s-a decis, până la urmă, să se restrângă la un singur aspect al epicureismului, mai precis la o comparație între filosofia naturii a lui Epicur și atomismul lui Democrit. A lucrat la această disertație de la începutul anului 1839, iar în aprilie 1841 a obținut titlul de doctor la Universitatea din Jena. Intenționa să-și publice lucrarea de disertație, dar curând a fost absorbit de alte preocupări. Lucrarea a rămas în manuscris, care s-a păstrat, cu câteva lacune. A fost publicată parțial de Mehring în 1902, iar în 1927 a apărut, însoțită de note introductive, în *Marx-Engels Gesamtausgabe.*

Titlul lucrării era *Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit și filosofia naturii la Epicur*; era scrisă în stil romantic și în conformitate cu categoriile logicii hegeliene. Este clar că, în ceea ce privește relația dintre spirit și lume, Marx era departe de formularea punctului de vedere pe care avea să-l exprime peste trei sau patru ani. Totuși, comparând disertația cu scrierile sale ulterioare, putem detecta începuturile unei distanțări atât de crezul Tinerilor Hegelieni în supremația spiritului critic, cât și de conservatorismul hegelian. Folosind scrierile lui Marx din anii 1843–1845 drept cheie pentru interpretarea disertației, putem vedea în aceasta din urmă o încercare a autorului de a-și declara legătura cu o tradiție filosofică particulară, cea care cere ca spiritul să nu rămână aservit faptelor existente și nici să nu creadă în autoritatea absolută a unor criterii normative pe care le descoperă liber înăuntrul său, fără a se sinchisi de acele fapte, ci să facă din libertatea sa un mijloc prin care să influențeze lumea. Marx îl critică pe Epicur, dar este mult mai sever cu criticii acestuia, îndeosebi cu Cicero și Plutarh, care, crede el, au răstălmăcit cu totul filosofia epicureică. În unele pasaje pare a se lăsa captivat de

patosul retoric al lui Lucrețiu, de revolta acestuia împotriva religiei și de credința sa prometeică în demnitatea umană izvorâtă din libertate.

În opoziție cu tradiția care, urmându-i pe Plutarh și Cicero, privea atomismul lui Epicur drept o corupere a fizicii democritiene de către teoria arbitrară și fantezistă a devierilor (*parenklisis*, *clinamen*) în mișcarea atomilor, Marx argumentează că aparenta asemănare dintre cei doi filosofi ascunde o deosebire profundă și fundamentală. Teoria epicureică a deviației accidentale nu e un simplu capriciu, ci o premisă esențială a unui sistem de gândire centrat pe ideea libertății conștiinței-de-sine. Pe baza unui material adunat cu trudă (pe atunci, nu existau ediții ale fragmentelor răzlețite din scrieri pierdute ale filosofilor greci, cum aveau să fie cele ale lui Diels și Unser), Marx a căutat să demonstreze că intențiile filosofice ale lui Democrit erau total diferite de cele ale lui Epicur. La Democrit, lumea atomilor, inaccesibilă simțurilor, este opusă percepției, care este, inevitabil, iluzorie. El face apel la observația empirică, deși e conștient că ea nu cuprinde adevărul; pentru el, însă, adevărul este lipsit de conținut, pentru că e inaccesibil simțurilor. El preferă să rămână mulțumit cu o cunoaștere iluzorie a naturii, pe care o tratează drept scop în sine. Viziunea lui Epicur este alta: el privește lumea ca pe un „fenomen obiectiv" și acceptă necritic mărturia percepției (expunându-se prin aceasta zeflemisirii nemeritate din partea exponenților „simțului comun"). Ceea ce îl preocupă însă nu este cunoașterea lumii, ci dobândirea ataraxiei sau autocunoașterii prin conștiința libertății individuale. *Parenklisis*-ul constă în actualizarea libertății, care este esențială pentru atom. Această actualizare stă sub semnul contradicției, dat fiind că viziunea despre atom a lui Epicur implică negarea tuturor calităților; existența lui reală este însă supusă în mod necesar tuturor determinărilor cantitative, cum sunt mărimea, forma și greutatea. Atomul, ca principiu al ființei, nu ca unitate fizică, este, pentru Epicur, o proiecție a libertății absolute proprii autocunoașterii, dar el e în același timp preocupat să evidențieze lipsa de realitate și fragilitatea naturii concepute ca o lume de atomi. Teoria sa despre meteori era menită să arate, potrivit lui Marx, că, potrivnic credinței tradiționale, corpurile cerești nu sunt veșnice, neschimbătoare și nepieritoare; dacă ar fi așa, ele ar copleși, prin măreția și permanența lor, autocunoașterea și ar priva-o de libertate. Mișcările lor pot fi explicate prin numeroase cauze, iar orice explicație nemitologică este la fel de bună ca oricare alta. Epicur privează astfel natura de unitate și o face

plăpândă și trecătoare, pentru că, altminteri, seninătatea conștiinței de sine ar fi tulburată. Minimalizarea naturii (care pe Epicur nu-l interesează din punctul de vedere al științei fizice) înseamnă îndepărtarea unei surse de neliniște; această minimalizare îi dă spiritului sentimentul propriei supremații și al libertății totale față de lume. Atomul, care e un principiu metafizic, este degradat în cea mai perfectă formă a existenței sale – cerurile. Cea mai mare sursă de spaime este înlăturată prin năruirea miturilor care opun fragilitatea conștiinței de sine nemuririi naturii supraterestre. Inamicul, pentru Epicur, este orice formă de ființare determinată care este relativă la altceva, dependentă de altceva. Atomul este ființă-pentru-sine și însăși natura lui implică necesitatea devierii de la linia dreaptă. Legea sa este absența legii, adică hazardul sau spontaneitatea. *Parenklisis*-ul nu este o calitate sensibilă (el nu se produce, după cum spune Lucrețiu, în vreun loc sau moment particular), ci este sufletul atomului, rezistența care este inseparabilă de acesta și deci și de noi înșine.

Marx vede în Epicur un distrugător al miturilor grecești și un filosof care pune în evidență destrămarea comunității tribale. Sistemul său distrugea cerul vizibil al anticilor ca piatră unghiulară a vieții politice și religioase. Marx se raliază, ca să spunem așa, ateismului epicureic, pe care, în această fază a evoluției sale, îl privește ca pe o provocare adresată simțului comun de către elita intelectuală.

> Filosofia, câtă vreme mai pulsează un strop de sânge în inima ei atotbiruitoare, cu desăvârșire liberă, va striga fără încetare, împreună cu Epicur, adversarilor ei: „Nelegiuit nu este acela care reneagă zeii mulțimii, ci acela care atribuie zeilor închipuirile mulțimii."

Mai mult, disertația introduce și tema înstrăinării religioase prin analogie cu înstrăinarea vieții economice. Referindu-se într-un pasaj incidental (și critic) la respingerea kantiană a argumentului ontologic al existenței lui Dumnezeu, Marx scrie:

> Dovada ontologică nu înseamnă altceva decât: „Ceea ce îmi reprezint eu realmente [*realiter*] este pentru mine o reprezentare reală", are efect asupra mea și, în acest sens, se poate spune că atât zeii păgâni, cât și Dumnezeul creștin au avut *cu toții* o existență reală. N-a stăpânit oare efectiv străvechiul Moloh? N-a fost oare Apolo de la Delphi o forță reală în viața grecilor? Aici, nici critica lui Kant nu poate să facă nimic. Dacă cineva își închipuie că are o sută de taleri, dacă această idee nu este pentru el ceva arbitrar, subiectiv, dacă crede în ea, atunci cei o sută de taleri imaginari au pentru el aceeași valoare ca o sută de taleri reali. El va face, de pildă,

datorii în contul acestei fantezii, el va acționa *așa cum a acționat întreaga omenire, făcând datorii în contul zeilor ei*... Talerii reali au aceeași existență ca zeii imaginari. Își are talerul real existența altundeva decât în reprezentare, fie ea și o reprezentare generală sau, mai bine zis, colectivă a oamenilor? Adu bani de hârtie într-o țară în care această folosire a hârtiei este necunoscută și oricine va râde de reprezentarea ta subiectivă. Vino cu zeii tăi într-o țară în care sunt recunoscuți alți zei și ți se va demonstra că ești obsedat de fantezii și de abstracții. Și pe bună dreptate... *Ceea ce o anumită țară este pentru anumiți zei străini* țara rațiunii pentru Dumnezeu, *în general, adică un ținut în care existența lui încetează.*

Așa cum arată acest pasaj, imaginea à la Feuerbach a omului care este condus de propriile-i închipuiri, nefiind conștient că el este creatorul lor, astfel încât dominația lor asupra sa este reală, și nu doar închipuită, se leagă în mintea lui Marx din această perioadă cu rolul necesar pe care-l joacă „închipuirea" în puterea banului. Aceasta e o prefigurare timpurie, obscură a teoriei „fetișismului mărfii", dezvoltată de Marx mai târziu.

Dar, cu toate că Marx le acordă lui Epicur și Lucrețiu meritul de a fi eliberat lumea antică de spaimele provocate de zeități și de o Natură străină și de a fi restabilit conștiința spiritului privind propria-i libertate, el vede în libertatea epicureană o fugă de lume, o încercare a spiritului de a se retrage într-un loc de refugiu. În filosofia lui Epicur, idealul de înțelepciune și speranța în fericire își au rădăcinile în dorința de a rupe legăturile cu lumea. Ele sunt o expresie a spiritului unei epoci nefericite în care...

... zeii lor au pierit, iar noua zeiță apare încă nemijlocit sub forma destinului antic, a luminii pure și a întunericului de nepătruns... Pricina nefericirii constă în aceea că spiritul vremii, monada spirituală, bogată în sine, care s-a format ideal în toate direcțiile, nu poate să recunoască o realitate care s-a format în afara ei. Partea fericită a acestei nefericiri este forma subiectivă, modalitatea în care filosofia, în sensul de conștiință subiectivă, se raportează la realitate. Așa au fost, de pildă, filosofia epicuriană și cea stoică, o fericire pentru timpul lor; tot așa, după apusul soarelui tuturor, fluturele de noapte caută lumina lămpilor pe care oamenii le aprind fiecare pentru sine.

Marx privește libertatea monadică a lui Epicur drept o fugă de realitate; el obiectează nu împotriva credinței în libertatea spiritului, ci împotriva ideii că această libertate poate fi dobândită întorcând spatele realității, că ea este o chestiune de independență, nu una de creativitate.

Cel care, în loc să construiască cu propriile sale mijloace lumea întreagă, să fie demiurg, preferă să se scormonească veșnic în interiorul lui își atrage

anatema spiritului și asupra lui se abate interdicția, dar în sens invers; el este izgonit din templu și lipsit de desfătarea internă a spiritului și ajunge să se legene în meditații pe tema propriei sale beatitudini, iar noaptea, în somn, să se viseze pe sine însuși.

Această primă lucrare a lui Marx se menține aproape cu totul în limitele gândirii Tinerilor Hegelieni. Atacul impetuos împotriva religiei și convingerea în rolul creator al spiritului în istorie nu depășesc orizontul Tinerilor Hegelieni, lucru valabil și pentru critica epicureismului ca filosofie în care spiritul caută să scuture jugul naturii și să se înfășoare într-o autonomie pur subiectivă. Nici la Tinerii Hegelieni supremația spiritului nu era legată de o dorință de izolare, ci era precondiția unui atac critic la adresa iraționalității lumii empirice. Cu toate acestea, putem sesiza în disertația lui Marx germenele a ceea ce mai târziu avea să se constituie ca „filosofie a praxisului" în contrast cu filosofia critică a Tinerilor Hegelieni. Diferența de căpătâi dintre aceasta din urmă și filosofia ajunsă la maturitate a lui Marx poate fi descrisă astfel. În filosofia critică, spiritul liber intră în lume ca o permanentă negație a ei, ca un act de judecată normativ asupra vieții factuale, o declarație privitoare la cum trebuie să fie lumea, indiferent de cum este ea acum. Astfel înțeleasă, filosofia critică se plasează în mod constant mai presus de lume. Ea nu caută să se separe de aceasta, ci s-o afecteze și să-i tulbure stabilitatea; dar, în același timp, ea își păstrează o autonomie de judecător, iar etaloanele cu care măsoară realitatea nu le scoate din această realitate, ci din sine însăși. Filosofia praxisului, în schimb, declară că filosofia, în măsura în care este pur critică, este autodistructivă, dar că misiunea ei critică se împlinește până la capăt atunci când ea încetează să fie doar gândire despre lume și devine parte a vieții umane. Funcția ei este, așadar, de a suprima distincția dintre istorie și critica intelectuală sau morală a istoriei, dintre praxisul subiectului social și conștiința sa despre acest praxis. Cât timp teoria este judecătorul suveran al practicii, există o falie între spiritul individual și mediul său, între gândire și lumea oamenilor. A suprima această falie înseamnă a te debarasa de filosofie și de „falsa conștiință", deoarece, atâta vreme cât conștiința înseamnă înțelegerea din afară a unei lumi iraționale, ea nu poate fi înțelegerea-de-sine a acelei lumi sau conștiința-de-sine a dezvoltării ei naturale. Pentru ca identificarea conștiinței-de-sine cu procesul istoric să reprezinte o perspectivă reală, acea conștiință-de-sine trebuie să se dezvolte din presiunea imanentă a istoriei înseși, și nu din niște principii de raționalitate

extraistorice. Se impune, așadar, să găsim în istoria însăși condițiile care o pot face rațională, altfel spus, condițiile grație cărora evoluția ei empirică poate să coincidă cu conștiința participanților la ea, și să abolim falsa conștiință, conștiința care contemplă lumea fără a fi, însă, deocamdată, conștiința-de-sine a acesteia.

Unele pasaje din teza de doctorat a lui Marx cuprind o expresie embrionară a „filosofiei praxisului" în sensul explicat aici. El observă, de pildă, că, atunci când filosofia *ca voință* se întoarce împotriva realității empirice, ea este un inamic al ei înseși *ca sistem*: în forma sa activă ea se opune propriului său eu osificat. Această contradicție se rezolvă printr-un proces în care lumea „devine filosofică", pe când filosofia se transformă în istorie a lumii. În acest conflict, conștiința de sine filosofică îmbracă o dublă formă: pe de o parte, cea de filosofie pozitivă, care caută să vindece filosofia de toate deficiențele ei și *se întoarce asupra sa însăși*, iar pe de alta, o atitudine liberală, care se adresează critic lumii și, afirmându-se ca instrument al criticii, tinde în mod inconștient să se autoelimine ca filosofie. Doar această din urmă metodă este capabilă să aducă un progres real. Un înțelept antic care căuta să opună realității „substanțiale" propria judecată liberă era cu necesitate înfrânt, pentru că nu putea să se desprindă de acea „substanțialitate" și, condamnând-o, se condamna totodată în mod inconștient și pe sine. Epicur a încercat să elibereze omenirea de dependența ei de natură, transformând, de fapt, aspectul imediat al conștiinței, ființa-pentru-sine a acesteia, într-o formă de natură. În realitate, însă, nu putem deveni independenți de natură decât făcând-o proprietate a rațiunii, ceea ce, la rândul său, reclamă să fie recunoscută raționalitatea naturii înseși.

Când examinăm cu luare-aminte aceste remarci din disertație, percepem în ele rudimentele unei noi viziuni: perspectiva ca filosofia să fie integrată istoriei și, astfel, abolită și convingerea că spiritul trebuie să privească „raționalitatea" lumii drept temei pentru propria emancipare, adică absorbirea lui de către realitatea asupra căreia este îndreptat. Vedem schițat aici viitorul ideal în care dispare deosebirea dintre viață și gândirea despre viață, astfel încât omul devine liber în urma reconcilierii conștiinței de sine cu lumea empirică. Tot aici vedem și germenele a ceea ce urma să devină teoria falsei conștiințe. Marx era conștient că filosofii au, pe lângă structura fățișă a ideilor lor, o infrastructură care le rămâne necunoscută; gândirea lor, așa cum o prezintă ei înșiși, este diferită de cristalizarea sistemelor în care își află expresie activitatea subterană a adevăratei cunoașteri filosofice. Adevărata

sarcină a istoricului filosofiei este să descopere această structură subiacentă, inconștientă, ceea ce Marx a încercat să facă în privința lui Epicur.

Această lucrare timpurie nu cuprinde însă nicio referire, fie și în termeni generali, la cauzele sociale care-i fac pe filosofi să se autoamăgească, la condițiile sociale care ar putea să elimine falsa conștiință și să restabilească unitatea dintre experiență și autocunoaștere. Marx încă mai gândește în termenii unei opoziții abstracte dintre spirit și lume, dintre conștiința de sine și natură, dintre om și Dumnezeu. Filosofia lui nu și-a continuat procesul de cristalizare înainte ca el să fi intrat într-un contact mai strâns cu realitățile politice și să se fi angajat în jurnalismul politic din vremea sa.

IV

HESS ȘI FEUERBACH

În anul 1841, când Marx termina de redactat disertația sa despre Epicur, apăreau la Leipzig două cărți importante, ai căror autori aveau să influențeze activitatea sa timpurie și să-l ajute să se desprindă treptat de schemele curente ale gândirii Tinerilor Hegelieni. Moses Hess, autorul *Triarhiei europene*, a făcut cea dintâi tentativă de integrare a moștenirii filosofice hegeliene cu idealurile comuniste; Ludwig Feuerbach, autorul *Esenței creștinismului*, a eliberat Stânga Hegeliană de aservirea ei față de filosofia conștiinței de sine și nu numai că a dus critica credinței religioase până la ultimele ei consecințe, ci a extins critica sa și asupra idealismului filosofic, susținând fără echivoc punctul de vedere care tratează spiritul ca pe un produs al naturii.

1. Hess. Filosofia acțiunii

Moses Hess (1812–1875), fiul autodidact al unui negustor din Renania, a fost crescut în spiritul ortodoxiei iudaice riguroase. În tinerețe a fost atras de scrierile lui Spinoza și Rousseau; de la primul a preluat credința în unitatea lumii și în identitatea dintre rațiune și voință, iar de la cel de-al doilea, convingerea privind egalitatea de la natură a oamenilor. A venit în contact cu idei socialiste din Franța, dar curând a fost atras în mișcarea Tinerilor Hegelieni, compunându-și din toate aceste surse propria filosofie, comunistă. Scrierile sale, inclusiv cele din perioada când se afla sub influența lui Marx, sunt străbătute în mod invariabil de vizionarism. Lacunele din educația sa și firea sa entuziastă l-au împiedicat să dea ideilor sale o formă coerentă și metodică, dar multe dintre ideile sale au contribuit considerabil la formarea concepției lui Marx despre socialismul științific.

În prima sa carte, *Istoria sacră a umanității* (1837), Hess prezicea o nouă eră a alianței omului cu Dumnezeu, când, prin

acțiunea unor infailibile legi istorice întruchipate în acte umane conștiente, urma să se producă reconcilierea definitivă a neamului omenesc, să ia naștere o societate liberă și egalitară bazată pe iubirea reciprocă și pe comunitatea bunurilor. El sugera pentru prima dată că revoluția socială avea să survină ca urmare a inevitabilei adânciri a decalajului dintre bogăția crescândă, de o parte, și sărăcia crescândă, de cealaltă. În *Triarhia europeană* (1841) el își baza comunismul pe o schemă hegeliană, străduindu-se totodată să dezbare hegelianismul de tendințele lui contemplative, retrospective și să-l transforme într-o filosofie a acțiunii. Asemenea altor tineri hegelieni (inclusiv, după cum vom vedea, lui Marx), dorea să vadă realizată o alianță între geniul speculativ german și simțul politic francez, astfel încât filosofia germană să poată lua o formă substanțială în loc să rămână doar pe tărâmul meditației teoretice. „Filosofia acțiunii", așa cum o concepea Hess, era o dezvoltare a ideilor lui Cieszkowski. Istoria omenirii era împărțită în trei stadii. În Antichitate, spiritul și natura erau aliate între ele, dar într-un mod neconștientizat; spiritul lucra în istorie fără niciun intermediar. Creștinismul a produs o diviziune prin care spiritul s-a retras în sine. În zilele noastre, unitatea dintre spirit și natură este pe cale de a se reface; ea nu va mai fi însă stihinică și nereflectată, ci conștientă și creatoare. Cel care a inaugurat epoca modernă a fost Spinoza, al cărui Absolut realiza, deși încă doar în planul teoriei, unitatea ființării-în-sine cu ființarea pentru-sine, identitatea dintre subiect și obiect. În hegelianism, acest mod de a înțelege identitatea dintre subiect și obiect și-a atins apogeul, dar numai ca un act intelectual. Hegel se mulțumea să interpreteze istoria trecută, lipsindu-i puterea de a face din filosofie un instrument de modelare conștientă a viitorului. Trecerea de la filosofia trecutului la cea a viitorului, de la interpretare la acțiune, este opera Stângii Hegeliene. Esența ultimului stadiu constă în faptul că ceea ce spiritul plănuiește să aibă loc în istorie va fi rezultatul acțiunii libere. În acest stadiu, libertatea umană și necesitatea istorică coincid într-un singur act: ceea ce *trebuie* să aibă loc în virtutea legii istorice *poate* avea loc doar printr-o activitate absolut liberă. Istoria sacră, adică lucrarea spiritului în istoria umană, devine atunci același lucru cu istoria *tout court*. Depășirea hegelianismului constă cu precădere în aceasta, că, de acum încolo, filosofia prefigurează viitorul, conștientă de necesitatea istorică, dar tot așa și de faptul că numai prin libertate se poate întrupa necesitatea în istoria reală. În felul acesta, istoria trecută va fi și ea sanctificată prin relația sa cu viitorul, care va constitui

împlinirea misiunii istorice a omenirii. Hegel excludea această relație decretând că dialectica nu se putea aplica la viitor, ceea ce l-a făcut incapabil să sanctifice trecutul, deși își dorise lucrul acesta. Libertatea spiritului, inițiată de Reforma Germană și desăvârșită teoretic de filosofia germană, trebuie să se alieze cu libertatea acțiunii, inaugurată de Revoluția Franceză. Când se va realiza această alianță, Europa va cunoaște o regenerare rapidă, împlinirea creștinismului și religia autentică a iubirii. Religia lumii noi nu va avea nevoie de biserici sau de preoți, de dogme sau de o divinitate transcendentă, de credința în nemurire sau de educație prin frică. Dumnezeu îi va ajuta pe oameni nu din afară, pedepsind sau instruind, ci se va manifesta în ei prin spontaneitatea iubirii și prin curaj. Separația Bisericii de stat își va pierde rostul, deoarece, spre deosebire de situația din Evul Mediu, când unitatea lor era doar contingentă, ele se vor identifica într-o unitate socială fundamentală: viața seculară și cea religioasă se vor contopi, iar crezurile particulare se vor vădi anacronice. Într-o societate cimentată în mod voluntar dinăuntru, fără constrângere, nu va mai exista antagonism între ordinea publică și libertate, care se vor susține reciproc, în loc să se limiteze una pe cealaltă. Pentru aceasta trebuie ca, mai întâi, principiul iubirii să triumfe în viața umană, iar Hess consideră că transformarea spiritelor umane este o precondiție a comunismului. „Sclavia morală și cea socială provin exclusiv din sclavia spirituală; și invers, emanciparea juridică și cea morală vor fi rezultatul necesar al eliberării spirituale.“ Societatea viitorului nu va fi nevoită să se protejeze prin legi sau instituții represive, deoarece se va baza pe armonie voluntară și pe identitatea intereselor individuale cu cele colective ca urmare a dezvoltării conștiinței de sine.

2. Hess. Revoluție și libertate

În articolele și cărțile sale ulterioare Hess a făcut o descriere mai clară a societății comuniste preconizate de el și a încercat o analiză mai profundă a cauzelor economice ale relelor contemporane; de asemenea, și-a exprimat într-o formă mai apăsată viziunea ateistă. A rămas convins că societatea perfectă este pur și simplu realizarea esenței umanității, adică va consta în a armoniza existența empirică cu modelul normativ cuprins în concepția despre om; aceasta, credea el, va înlătura orice posibilitate de conflict social, dat fiind că esența umanității se impune deopotrivă tuturor. S-a străduit să arate că principiul unității sociale îmbină libertatea absolută a individului cu egalitatea deplină preconizată de Fourier

și că idealul libertății autentice exclude proprietatea privată ca fiind incompatibilă cu esența universală a umanității. Din acest motiv, credea despre comunism, ca proiect de abolire a proprietății, că este justificat de credința în comunitatea omului ca specie. Această comunitate, odată realizată în practică, avea să înlăture deopotrivă nevoia de religie și nevoia de politică (adică de instituții politice), deoarece ambele sunt instrumente și manifestări ale aservirii îndurate de bărbați și femei, pe care îi dezbină egoismele în conflict. Când omul devine conștient de sine ca om esențial, dispare distincția dintre gândire și acțiune, acestea fiind ambele absorbite în procesul nediferențiat al vieții; în interpretarea (cu totul arbitrară) dată de Hess sinozismului, identitatea dintre rațiune și voință constituie baza filosofică a acestei identități dintre acțiune și gândire. Spiritul liber se va recunoaște pe sine în toate obiectele gândirii și acțiunii sale și, astfel, își va apropria lumea în întregul ei; înstrăinarea dintre natură și om, dintre un om și altul, va înceta să existe: omul se va simți cu adevărat „acasă“ în univers. În lumea așa cum a fost ea până acum, „generalitățile“ fărâmițau contactul uman real în abstracții religioase și politice; comunismul va înlătura contradicția dintre individul uman și comunitate, oferind individului posibilitatea să vadă în patrimoniul general opera propriilor sale mâini. Va dispărea înstrăinarea, adică dominația unor produse umane asupra oamenilor, incapabili să înțeleagă că acestea sunt cele care îi domină. Libertății negative, care nu este mai mult decât o limită obținută prin lupta împotriva constrângerii, îi va lua locul autolimitarea benevolă care constituie adevărata libertate; pentru că „libertatea constă în înlocuirea îngrădirilor exterioare prin autolimitare, în conștiința de sine a spiritului activ, în înlocuirea determinării naturale prin autodeterminare… În sfera umană, orice autodeterminare a spiritului nu-i decât o treaptă a dezvoltării care se autodepășește.“ Libertatea este însă indivizibilă; servitutea socială și cea spirituală, adică religia, merg mână-n mână; mizeria și oprimarea duc la panaceul iluzoriu al „opiului“ religios. Drept urmare, servitutea nu poate fi nici abolită doar în una dintre formele ei, de pildă cea religioasă; răul se cere extirpat de la rădăcină, și el este înainte de toate un rău social. Criticându-l pe Feuerbach, care considera iluziile religiei rădăcina aservirii sociale, Hess argumenta că banul nu era o formă de alienare mai puțin fundamentală decât Dumnezeu. Aici se face, pesemne, simțită influența lui Proudhon. Esența înstrăinată a omului, care își domină creatorul, nu este numai și nu este, în primul rând, Dumnezeu, ci banul, sângele și

măduva omului muncitor, care îmbracă o formă abstractă și acționează ca standard al valorii umane. Proletarii și capitaliștii sunt deopotrivă obligați să-și vândă propria activitate vitală și să se hrănească, precum canibalii, din produsul sângelui și al sudorii lor proprii sub învelișul abstract al unui mijloc de schimb. Înstrăinarea bănească este cea mai completă inversare a ordinii naturale a vieții. În loc ca individul să fie, așa cum cere natura, un mijloc, iar specia, un scop în sine, individul își subordonează specia și face din esența sa generică o abstracție lipsită de realitate care, în religie, îmbracă forma lui Dumnezeu, iar în viața socială, forma banului.

Opera lui Hess poartă amprenta unor lecturi pripite și insuficient digerate și a unor influențe pasagere care i-au înrâurit gândirea, dar n-au fost topite într-o sinteză armonioasă. Nu este clar, bunăoară, cum ar putea fi împăcată credința Tinerilor Hegelieni în esența de specie a omului, care se realizează în timp în fiecare individ uman și, după cum spera Rousseau, înlătura posibilitatea unui conflict între individ și societate, cu principiul hegelian al primatului speciei asupra individului. La fel de neclar este dacă, în concepția lui Hess, eliberarea spirituală este, în ultimă instanță, o condiție prealabilă a eliberării sociale, sau invers. Idealul său de comunism ca armonie desăvârșită realizată prin abolirea proprietății private și a dreptului de moștenire pare destul de clar; dar Utopia sa nu se extinde dincolo de temele curente în Franța epocii sale, dacă nu și în Prusia. Socialismul, ca mișcare socială, era, potrivit concepției sale, în principal rezultatul sărăciei, deși opoziția dintre bogați și săraci încetează deja să domine tabloul societății zugrăvit de el, unde primează opoziția dintre capitalist și proletar.

Hess a exprimat cel dintâi anumite idei care s-au dovedit deosebit de importante în istoria marxismului, deși în opera sa ele apar doar într-o formă generalizată și aforistică. Mai presus de toate, el a exprimat convingerea că revoluția socială avea să fie urmarea polarizării dintre bogăție și paupertate, cu dispariția treptată a claselor de mijloc. El a sugerat analogia dintre înstrăinarea religioasă și cea economic, germenele analizelor marxiste de mai târziu ale fetișismului mărfii. El a încercat să rezolve opoziția filosofică dintre necesitate și libertate, îndeosebi în filosofia acțiunii care proclamă că, în noua fază a istoriei, ceea ce e necesar se va realiza prin activitate creatoare liberă și care identifică conștiința de sine cu procesul istoric. Această idee a fost exprimată în contextul conștiinței de sine filosofice a umanității, dar va reapărea la Marx sub forma convingerii privind identitatea

conștiinței de clasă cu procesul istoric în cazul privilegiat al proletariatului. Perspectiva absorbirii filosofiei prin propria transpunere în realitate se regăsește la Marx, fiind însă prezentă deja în opera lui Hess: „Când filosofia germană va deveni practică, ea va înceta de a mai fi filosofie." Importanța lui Hess rezidă în faptul că el a făcut prima încercare de sinteză între filosofia Tinerilor Hegelieni și doctrina comunistă și că, în numele revoluției sociale, a criticat speranțele Tinerilor Hegelieni într-o schimbare pur politică. Opera lui Hess stă în legătură cu mișcarea „adevăraților socialiști" (Karl Grün, Hermann Pütmann, Hermann Kriege), pe care, nu o dată, Marx a taxat-o – de pildă, în *Ideologia germană* și în *Manifestul comunist* – drept o utopie reacționară; această mișcare considera condițiile economice existente ca nefiind decât niște manifestări ale aservirii spirituale și aștepta ca socialismul să se realizeze pe măsură ce oamenii vor deveni conștienți de propria esență de specie. Hess, care s-a întâlnit cu Marx în toamna lui 1841, devenindu-i pentru câțiva ani prieten și colaborator, a adoptat mai târziu, într-o anumită măsură, orientarea de clasă a socialismului marxian. Ei s-au influențat astfel unul pe celălalt, dar Hess nu a rămas atașat curentului teoretic socialist prezidat de Marx și nu a adoptat nici interpretarea materialistă a istoriei în sens marxist, nici teoria marxistă a revoluției proletare.

3. Feuerbach și înstrăinarea religioasă

Ludwig Feuerbach (1804–1872) era în 1841 un autor deja bine-cunoscut. Studiase la Berlin, cu profesori ca Hegel și Schleiermacher, dar a abandonat de timpuriu atât idealismul hegelian, cât și creștinismul. În *Gânduri despre moarte și nemurire* (1830) a criticat teoriile despre viața veșnică, iar în *Istoria filosofiei de la Bacon la Spinoza* (1833) și în studiile despre Bayle și Leibniz și-a manifestat simpatia față de tradiția liberei cugetări. Opunea rațiunea liberă tuturor formelor de dogmatism, preconizând reabilitarea filosofică a naturii și critica hegelianismul pe temeiul că, întrucât începea cu spiritul, era obligat să se limiteze la spirit și la a defini natura drept o manifestare secundară (*Anderssein*) a acestuia. Celebru a devenit însă abia cu *Esența creștinismului* (1841), o critică naturalistă a religiei, formulată în limbaj hegelian. Feuerbach nu agrea termenul „materialism" din pricina asociațiilor lui morale nedorite, dar în chestiunea fundamentală adopta punctul de vedere materialist. El susținea că „secretul teologiei este antropologia", că, adică, tot ceea ce oamenii au spus

despre Dumnezeu este o expresie în termeni „mistificați“ a propriei lor cunoașteri de sine. Dacă se va rosti adevărul real despre religie, el se va dovedi a fi ateism sau, pur și simplu, afirmarea pozitivă a umanității. În general, tot ceea ce omul poate aprehenda în gândire este obiectivarea propriei lui esențe.

> Omul devine conștient de sine în obiect: conștiința obiectului este cunoaștere de sine a omului (...), obiectul este esența manifestă a omului, eul său obiectiv. Iar aceasta se aplică nu numai obiectelor spirituale, ci și celor sensibile. Chiar și obiectele cele mai îndepărtate de om, în măsura în care sunt obiecte pentru el, sunt manifestări ale esenței sale.

Firește, asta nu înseamnă că lucrurile își datorează ființa conștiinței umane, ci doar că determinările prin care le aprehendăm sunt determinări ale noastre proiectate asupra obiectului, astfel încât lucrurile sunt întotdeauna percepute în termeni umani și sunt proiecția și imaginea conștiinței noastre de noi înșine. Pe de altă parte, „fără obiect, omul nu este nimic“; abia în obiectivitate el se recunoaște pe sine. Această idee a interdependenței dintre subiect și obiect (în cadrul căreia subiectul se constituie în autocunoaștere prin obiect, iar obiectul se constituie în proiecția autocunoașterii) nu este analizată mai îndeaproape de Feuerbach; în general, el o exprimă prin formula că omul aparține esenței naturii (orice ar spune materialismul vulgar), iar natura, esenței omului.

Pe Feuerbach l-a preocupat însă, mai cu seamă, genul particular de obiectivare care apare în înstrăinarea religioasă. Când oamenii se raportează în chip esențial și necesar la obiect, când afirmă în el plinătatea și perfecțiunea esenței lor de specie, acel obiect este Dumnezeu. Dumnezeu este, așadar, proiecția în închipuire a esenței-de-specie a omului, totalitatea puterilor și atributelor acestuia ridicate la nivelul infinității. Orice esență de specie este „infinită“ în sensul că, fiind esență, posedă perfecțiunea și reprezintă un model sau standard pentru ființele individuale. Cunoașterea lui Dumnezeu de către om este o încercare a acestuia de a se percepe pe sine în oglinda exteriorității; omul își exteriorizează esența înainte de a și-o recunoaște în el însuși, iar opoziția dintre Dumnezeu și om este o versiune „mistificată“ a opoziției dintre specie și individ. Dumnezeu nu poate, în principiu, să aibă alte predicate decât pe cele abstrase de oameni din ei înșiși; el este real în măsura în care aceste predicate sunt reale. Religia, însă, inversează relația dintre subiect și predicate, acordând predicatelor umane – sub formă de zeitate – primatul față de ceea ce este real, uman și concret. Religia este o dedublare

a omului, a rațiunii și a sensibilității sale, este transferul calităților lui intelectuale și afective asupra unei imaginare ființe divine care își afirmă propria independență și începe să-și tiranizeze creatorul. Înstrăinarea religioasă, „visul spiritului", este nu doar o eroare, ci și o sărăcire a omului, întrucât îi răpește acestuia toate calitățile și facultățile superioare spre a le conferi divinității. Cu cât religia îmbogățește esența lui Dumnezeu, cu atât devitalizează omul; natura religiei este cel mai clar simbolizată în ritualul jertfei de sânge. Umanitatea trebuie neapărat umilită, degradată și despuiată de demnitate pentru ca zeitatea să poată fi înfățișată în măreția ei. „Omul afirmă în Dumnezeu ceea ce neagă în el însuși." În plus, religia paralizează capacitatea oamenilor de a trăi împreună în concordie, pentru că deviază energia iubirii înspre divinitate și transferă comunitatea reală a oamenilor într-un cer imaginar. Ea distruge sentimentele de solidaritate și de iubire reciprocă, încurajează egoismul, dezaprobă toate valorile vieții pământești și face cu neputință egalitatea și armonia sociale. A detrona religia înseamnă a realiza adevăratele valori ale religiei, care sunt cele ale umanității. Când oamenii își vin în fire și realizează că personificările religiei sunt rodul propriei lor imaginații infantile, ei vor deveni capabili să formeze societăți cu adevărat umaniste, în lumina principiului spinozian *homo homini Deus.* Cultului unor fictive ființe transcendente îi va lua locul cultul vieții și al iubirii. „Dacă esența umană este pentru om esența supremă, atunci legea dintâi și supremă a acțiunii nu poate fi decât iubirea omului pentru om."

Esența creștinismului a fost o încercare de aplicare a categoriei hegeliene de înstrăinare la formularea unui punct de vedere pur naturalist și antropocentric. Spre deosebire de Hegel, Feuerbach privea înstrăinarea ca pe un fenomen pe de-a-ntregul negativ. În viziunea lui Hegel, Ființa își realizează esența mai întâi excluzând-o, iar apoi reabsorbind-o într-un proces de autoîmbogățire; ceea ce ea conține potențial trebuie exteriorizat înainte de a fi actualizat. Ideea Absolută ajunge la conștiința de sine prin propriile-i manifestări înstrăinate; ea nu este act pur, ca Dumnezeul scolasticilor, ci ajunge la împlinire abia prin istoria sa și prin fazele succesive de înstrăinare. Pentru Feuerbach, dimpotrivă, înstrăinarea este ca atare un rău și o eroare, neavând nicio valoare pozitivă. Mistificarea religioasă îl dezbină pe om de specia sa și îl opune pe individ lui însuși; ea irosește energia umană în cultul unor ființe ireale, distrăgând-o de la singura valoare autentică, cea a omului în și pentru sine.

4. Faza a doua a lui Feuerbach. Sursele erorii religioase

În scrierile de mai târziu ale lui Feuerbach se constată un dezacord tot mai profund cu hegelianismul și un tot mai accentuat materialism de secol al XVIII-lea. În prefața la ediția a doua a *Esenței creștinismului* (1843), autorul respinge teoria că subiectul și obiectul se condiționează reciproc, declarând că lucrurile le aprehendăm mai întâi senzorial și pasiv și abia apoi în mod activ și conceptual. În *Prelegeri privind esența religiei* (1848-1849, publicate în 1851), el repetă această poziție a sa și subliniază totodată că închipuirile religioase rezultă din sentimentul dependenței de natură a omului, pe când înainte le trata drept o obiectivare a „esenței umanității". Inițial, preconizase că abolirea religiei va pune capăt egoismului uman; acum, susținea că egoismul e un sentiment omenesc natural și inevitabil, prezent chiar și în cele mai altruiste acțiuni, ceea ce arată că revenise la stereotipul luminist al „egoismului natural". În opera sa de dinainte descrisese procesul proiectării creatoare de Dumnezeu, dar nu-i explicase cauzele. Acum încerca să umple această lacună, spunând că sursa imaginației religioase sunt îndeobște ignoranța și incapacitatea omului de a interpreta corect situația sa în natură. Realizând dependența sa de natură – o dependență veșnică și de neevitat –, omul nu reușește s-o înțeleagă prin prisma unor categorii raționale și, atunci, construiește închipuiri antropomorfe pentru a-și exprima teama de capriciile incalculabile ale naturii și sentimentele pozitive de gratitudine și speranță pe care aceasta i le produce. Religia este o satisfacere compensatorie a unor nevoi umane care nu pot fi împlinite pe vreo altă cale: oamenii caută să silească natura să li se supună, folosindu-se de magie sau apelând la bunătatea divină, adică încearcă să dobândească în imaginație ceea ce nu pot avea în realitate. Pe măsura progreselor cunoașterii, religia, care este o stare infantilă a spiritului uman, cedează treptat în fața unei viziuni raționale despre lume și oamenii devin capabili ca, folosindu-se de artele civilizației și de tehnologie, să dobândească stăpânirea asupra unor forțe care mai înainte erau de neîmblânzit. În același timp, Feuerbach atrage atenția asupra acelor surse ale imaginației religioase care țin de natura însăși a proceselor cognitive, îndeosebi a celui de abstractizare. Dat fiind că noi nu putem gândi și nu ne putem exprima decât folosind abstracții, ajungem să le creditățm pe acestea cu o existență independentă în raport cu individualul, care este, de fapt, singura realitate. Tot așa,

Dumnezeu și alte închipuiri religioase, care constituie personificări ale unor idei, sentimente și capacități umane, sunt o autonomizare nelegitimă a unor instrumente de cunoaștere legitime.

> Ideea sau conceptul generic de Dumnezeu în sens metafizic se sprijină pe aceeași necesitate și pe același fundament precum conceptele de „lucru" sau „fruct"... Zeii religiilor politeiste nu sunt decât nume și concepte colective sau generice închipuite ca niște ființe reale.

Dar...

> ... pentru a înțelege rostul conceptelor generale, nu e nevoie să le deificăm și să le transformăm în ființe independente care diferă de esențele individuale. Putem condamna răutatea fără a o personifica numaidecât în diavol.

În *Prelegeri despre esența religiei* nu se mai simte nicio urmă din formația hegeliană a lui Feuerbach. Religia e explicată acum în termeni pur iluminiști, ca rezultat al fricii și ignoranței, iar Feuerbach preia și teoria iluministă a percepției ca nefiind decât sensibilă și empirică. *Prelegerile* au fost o noutate în filosofia germană, dominată cum era de categoriile lui Kant și Hegel, dar pentru restul Europei ele erau simple reluări ale unor teorii bine cunoscute. Elementul constant era convingerea lui Feuerbach că religia se află la rădăcina tuturor relelor sociale. El credea că, odată cu demascarea mistificării religioase ar dispărea și sursele inegalității sociale, exploatării, egoismului și înrobirii. Religia era sursa și prototipul întregului rău din istorie, iar Feuerbach se aștepta că luminarea oamenilor, nimicind prejudecățile religioase, va eradica în același timp aservirea socială. Acesta era unul dintre punctele principale, deși nu singurul, în privința căruia Marx va adopta curând o atitudine intransigent critică față de filosofia lui Feuerbach.

Spre sfârșitul anilor 1840, Feuerbach a repudiat total hegelianismul, considerându-l, la fel ca toate celelalte forme de idealism, numai o continuare a ficțiunilor religioase. Toate creațiile filosofiei clasice germane, precum Ideea lui Hegel, Eul lui Fichte sau Absolutul lui Schelling, îi apăreau drept simple substitute ale Divinității, reduse de imaginația filosofică la o formă mai abstractă. Interpretând umanitatea prin categorii pur zoologice, el vedea în comunitatea socială o formă de cooperare naturală înăuntrul speciei, distorsionată sau denaturată de prejudecata religioasă, iar în speculația morală nu depășea schema eudaimonistă a Iluminismului. Patosul retoricii sale, cu ideile ei

umaniste și liber-cugetătoare, i-a câștigat numeroși aderenți. *Esența creștinismului* s-a bucurat de o mare influență în Germania și a jucat un mare rol în transformarea taberei Tinerilor Hegelieni prin radicalizarea orientării ei antireligioase. Pentru Marx, în particular, filosofia lui Feuerbach a fost nu doar un obiect de critică, ci și unul dintre principalii stimuli care l-au ajutat să se lepede de categoriile hegeliene din propria-i gândire. El i-a datorat mult lui Feuerbach și în ceea ce privește cunoașterea istoriei filosofiei, în particular a celei din secolele al XVI-lea și al XVII-lea. El a adoptat critica hegelianismului ca fiind o filosofie care „punea predicatul în locul în care ar trebui să stea subiectul" și care dădea prioritate creațiilor umane față de omul însuși și s-a folosit de ea în analiza filosofiei hegeliene a dreptului.

S-ar putea crede că, după criticile lui Marx, filosofia lui Feuerbach a devenit total demodată, mai ales din pricina stilului său destul de searbăd și repetitiv. Totuși, ea continuă să se bucure de interes printre căutătorii unei formule umaniste universale, inclusiv printre unii teologi. Antropocentrismul radical, care este trăsătura ei de căpetenie, poate fi rezumat în felul următor: în primul rând, omul e singura valoare intrinsecă; toate celelalte valori sunt instrumentale și subordonate. În al doilea rând, omul e întotdeauna o entitate vie, finită, concretă. În al treilea rând, există anumite trăsături permanente ale naturii umane, care oferă posibilitatea ca oamenii să trăiască într-o comunitate armonioasă bazată pe iubire reciprocă și pe respect față de viață. În al patrulea rând, abolirea religiei în formele dogmatice și mistice în care a fost cunoscută până acum va deschide calea spre o nouă și autentică religie a umanității, care îi va face capabili pe oameni să acceadă la ceea ce a fost adevăratul lor țel în toate religiile: satisfacerea nevoii lor de fericire, solidaritate, egalitate și libertate.

V

SCRIERILE POLITICE ȘI FILOSOFICE TIMPURII ALE LUI MARX

După încheierea studiilor, Marx s-a întors în primăvara anului 1841 la Trier, iar apoi s-a mutat la Bonn, unde a început să colaboreze la publicații ale Tinerilor Hegelieni. Primul său articol, despre noul decret al guvernului Prusiei privind cenzura presei, a fost scris pentru Deutsche Jahrbücher, motiv pentru care numărul respectiv al revistei a fost confiscat; textul articolului a apărut în 1843 într-un volum colectiv publicat în Elveția. Totuși, Marx a izbutit să publice o serie de articole pe această temă în Rheinische Zeitung, gazetă burgheză liberală înființată la Köln la începutul anului 1842 și dominată de autori din rândul Tinerilor Hegelieni; printre ei, s-au numărat Adolf Rutenberg, Friedrich Engels, Moses Hess, Bruno Bauer, Karl Köppen și Max Stirner. Marx însuși a publicat în ea între octombrie 1842 și martie 1843. În acest răstimp, pe lângă articolele asupra libertății presei, el a scris analize ale dezbaterilor din Landtag (dieta provincială), în care, pentru prima dată, a acordat atenție problemelor economice și nivelului de trai al claselor dezavantajate. Adoptând un punct de vedere liberal-democrat, el a denunțat pseudoliberalismul guvernului prusian și a luat apărarea țărănimii asuprite.

1. Statul și libertatea intelectuală

Din unghiul evoluției teoriilor lui Marx, scrierile sale jurnalistice timpurii prezintă un dublu interes. În atacurile sale incisive la adresa legii cenzurii, el a pledat în mod neechivoc pentru libertatea presei, împotriva efectului nivelator al restricțiilor guvernamentale („Voi nu cereți trandafirului să răspândească aceeași mireasmă ca violeta, dar bogăției celei mai mari, spiritului,

îi pretindeți să aibă *un singur* fel de manifestare?") și, totodată, a exprimat vederi privitoare la natura statului în general și la esența libertății. După ce arată că vagul și ambiguitatea legii presei conferau oficialităților o putere arbitrară, Marx argumentează în continuare că cenzura este potrivnică nu doar menirii presei, ci și naturii statului ca atare.

> Libertatea presei e cu mult mai îndreptățită decât cenzura, întrucât ea însăși este o întruchipare a ideii, a libertății, un bine pozitiv, în timp ce cenzura este o întruchipare a lipsei de libertate, este arma unei concepții bazate pe aparențe împotriva unei concepții bazate pe natura lucrurilor și are o natură doar negativă... Libertatea este într-o asemenea măsură esența omului, încât până și adversarii ei o înfăptuiesc prin aceea că luptă împotriva înfăptuirii ei... Esența presei libere este esența rațională, morală, plină de caracter a libertății. Caracterul presei cenzurate este anomalia lipsită de caracter a nonlibertății, este o monstruozitate civilizată, un avorton parfumat. Mai este oare nevoie de vreo dovadă că libertatea presei corespunde esenței presei și că cenzura presei o contrazice?

Așadar, continuă Marx, „cenzura, asemenea sclaviei, nu poate fi niciodată îndreptățită, chiar dacă ar exista de o mie de ori sub formă de legi", iar o lege a presei este cu adevărat lege numai atunci când ocrotește libertatea presei. Cenzura este potrivnică naturii înseși a dreptului și statului, deoarece o presă liberă este o condiție indispensabilă a împlinirii statului în esența lui, este civilizația întrupată, legătura individului cu statul, o oglindă a poporului. O presă cenzurată distorsionează viața publică și înseamnă că guvernul nu-și aude decât propria voce. Libertatea nu are nevoie de argumente care s-o justifice, ea fiind parte componentă a vieții spirituale a omului. „Într-un sistem liber, fiecare dintre lumile lui se învârtește în jurul soarelui central al libertății numai învârtindu-se în jurul ei înseși... căci nu desființez oare libertatea unei persoane atunci când pretind ca ea să fie liberă în felul unei alte persoane?" Cuvântul scris nu este un mijloc în slujba unui scop, ci este un scop în sine și nu trebuie nicidecum îngrădit prin legi care au în vedere vreun alt interes în afară de dezvoltarea spirituală.

În argumentația lui, după cum vom vedea, Marx distinge legea și statul „reale", care corespund propriei lor naturi, de legile și instituțiile menținute prin metode polițienești, care nu sunt obligatorii decât într-un sens exterior. Această distincție aparține tradiției hegeliene: un stat și un drept care nu reprezintă realizarea libertății sunt potrivnice însuși conceptului sau esenței statului și, astfel, nu sunt cu adevărat ceea ce se pretind a fi, deși se susțin prin forță. Marx, însă, spre deosebire de Hegel, neagă că libertatea

cuvântului și a scrisului poate fi îngrădită de interesul superior al „adevăratului" stat, deoarece consideră că această libertate este o parte esențială a conceptului de stat. Astfel, deși folosește conceptul normativ de stat ca pe un model cu care statele existente se cer comparate pentru a determina dacă sunt „reale" sau doar empirice, în aplicarea acestei metode el se desparte de Hegel, afirmând că libertatea diversității este o valoare umană esențială ce-și are justificarea în ea însăși.

O altă temă importantă își face apariția în aceeași perioadă în comentariile lui Marx la dezbaterile Dietei asupra legii privitoare la furtul de lemne, lege ce suprima cutuma potrivit căreia țăranii aveau voie să adune vreascuri din păduri fără a plăti pentru ele. Luând apărarea țărănimii și a dreptului cutumiar, Marx adopta un punct de vedere filantropic, susținând totodată că Dieta cobora legile și autoritatea statului la rolul de instrumente în slujba intereselor private ale latifundiarilor, contravenind astfel înseși ideii de stat. În acest mod, el opunea statul, ca reprezentant al întregii comunități, acelor instituții care îl transformau în agent al unui grup particular sau al altuia. În acest stadiu, nu este însă clar dacă el are sau nu un răspuns la întrebarea cum pot instituțiile statului să fie aduse în conformitate cu interesul general sau dacă și în ce fel este capabil statul să rezolve probleme sociale, în special pe cea a sărăciei și a inegalității de venituri.

2. Critica hegelianismului. Stat, societate, individualitate

Interesul lui Marx pentru viața politică l-a condus la un studiu mai aprofundat al filosofiei hegeliene a dreptului. Ampla sa *Critică a filosofiei hegeliene a dreptului*, scrisă în 1843 (publicată pentru prima dată în 1927), a rămas neterminată, dar unele dintre ideile ei principale se regăsesc în două articole, intitulate *Contribuții la problema evreiască*, respectiv *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere*. Acestea au fost scrise spre sfârșitul anului 1843 și au apărut în Deutsch-Französische Jahrbücher, pe care Marx îl edita pe atunci împreună cu Arnold Ruge și Moses Hess. În toamna acestui an se mutase la Paris, împreună cu soția sa, Jenny, fiica baronului Ludwig von Westphalen, consilier municipal în Trier, cu care se căsătorise recent, și se afla în contact cu organizații socialiste locale ale muncitorilor francezi și germani. Mai înainte aflase câte ceva despre propaganda comunistă din Franța din cartea lui Lorenz von Stein, *Socialismul și comunismul în Franța de astăzi* (1842). Stein, un hegelian conservator, investigase mișcările socialiste la

cererea guvernului prusian, pe care-l interesa activitatea subversivă desfășurată printre muncitorii germani la Paris. Era antisocialist și privea ierarhia de clasă ca pe o precondiție a societății organizate, iar cartea sa, care cuprindea o mare cantitate de informații, era larg cunoscută în cercurile radicale din Germania.

În lunga sa critică la adresa lui Hegel, Marx ataca îndeosebi ideea că statul era, prin originea și menirea sa, total independent de indivizii empirici care îl compuneau. Hegel argumentase că funcțiile statului aveau doar o legătură accidentală cu individul, când de fapt între ei exista o legătură esențială, un *vinclum substantiale*. Hegel concepea funcțiile statului într-o formă abstractă și în ele însele, tratându-i pe indivizii empirici ca pe o antiteză a lor. De fapt, însă…

> … esența unei persoane umane nu este barba sau sângele ei sau natura fizică abstractă, ci este caracterul ei social, iar funcțiile statului nu sunt nici mai mult, nici mai puțin decât formele de existență și de acțiune a caracteristicilor sociale ale omului. Este, așadar, rezonabil ca indivizii să fie considerați reprezentanți ai funcțiilor și autorității statului din punctul de vedere al caracterului lor social, și nu al celui privat.

În al doilea rând, Marx critică, urmându-l pe Feuerbach, „inversarea raportului dintre predicat și subiect“ în filosofia lui Hegel, unde indivizii umani, subiectele reale, sunt transformați în predicate ale unei substanțe universale. În realitate, tot ce este general este doar un atribut al ființei individuale, iar adevăratul subiect este întotdeauna finit. La Hegel, omul individual este o formă subiectivă și secundară de existență a statului, pe când „democrația pleacă de la om și transformă statul în om obiectivat. Așa cum nu religia îl face pe om, ci omul face religia, la fel nu constituția face poporul, ci poporul face constituția.“ Marx se străduiește astfel să reducă, în teorie, toate instituțiile politice la originile lor umane. În același timp, el caută să subordoneze statul real nevoilor umane și să-l dezbrace de aparența că ar constitui o valoare independentă de funcția sa de instrument în slujba nevoilor indivizilor empirici. Scopul democrației, așa cum o înțelege Marx, este de a face ca statul să redevină un instrument al omului, adică să dezînstrăineze instituțiile politice. Numai un stat care este o formă de existență a poporului său, și nu un corp străin contrapus acestuia, este stat adevărat, conform esenței statalității. Un stat nedemocratic nu este un stat. Hegel perpetuează prăpastia dintre om și stat privind societatea nu ca fiind realizarea personalității, ci ca pe un scop aproximat de către stat; ființa umană empirică apare astfel drept realitatea supremă a statului, dar nu și drept creatorul lui.

> La Hegel, nu subiecții sunt cei care se obiectivează în cauza comună, ci cauza comună devine ea însăși subiect. Nu subiecții sunt cei care au nevoie de cauza comună ca de propria cauză, ci cauza comună are nevoie de subiecți ca de o condiție a propriei sale existențe formale. Cauza comună trebuie să-și propună să existe și ca subiect.

Sensul acestei critici este limpede: dacă indivizii umani sunt doar „momente" sau etape în dezvoltarea substanței individuale, care, prin ei, accede la forma supremă a ființei, atunci ei sunt simple instrumente ale acelei substanțe universale, și nu niște valori de sine stătătoare. În felul acesta, filosofia hegeliană consfințește iluzia că statul ca atare este întruchiparea interesului general, ceea ce se întâmplă numai dacă interesul general este total înstrăinat de interesele și nevoile indivizilor reali. Chestiunea e strâns legată de aceea a birocrației statului. Hegel credea că spiritul statului și superioritatea lui față de interesele particulare ale cetățenilor săi sunt întruchipate în conștiința oficialităților, pentru că funcționarii și-au identificat interesul lor particular cu cel al statului ca întreg și, astfel, în calitate de organ al statului, au înfăptuit sinteza dintre binele comun și binele sectoarelor sau corporațiilor particulare. Marx considera aceasta o iluzie, un reflex în hegelianism al ideologiei birocrației prusace care se convingea pe sine că este întruchiparea supremă a binelui general. Or, dimpotrivă, realitatea e că…

> … oriunde birocrația e un principiu de sine stătător, oriunde interesul general al statului devine un interes separat, independent și real, acolo birocrația se va opune corporațiilor în același fel în care orice consecință se opune propriilor ei premise… Scopul unui stat adevărat nu este ca fiecare cetățean să se consacre cauzei generale ca și cum ar fi o cauză a lui particulară, ci cauza generală să fie cu adevărat generală, adică a fiecărui cetățean.

Hegel distingea în viața contemporană două sfere separate: societatea civilă și statul politic. În această diviziune, pe care Marx o accepta, societatea civilă era totalitatea intereselor particulare divergente, individuale și colective: viața empirică de zi cu zi, cu toate conflictele și disputele din ea, forumul în care fiecare individ își ducea existența lui cotidiană. În același timp, ca cetățean, individul era un participant la organizarea statului. Despre conflictele dinăuntrul societății civile, Hegel credea că erau ținute în frâu și sintetizate rațional în voința supremă a statului, independentă de interesele particulare. În acest punct, Marx se opune în mod categoric iluziei hegeliene. Împărțirea în cele două sfere este reală, dar o sinteză între ele nu este posibilă.

Statul, în forma lui de acum, nu este un mijlocitor între interesele particulare, ci instrumentul unor interese particulare de un fel special. Omul ca cetățean este total diferit de omul ca persoană privată, dar numai persoana privată care aparține societății civile posedă existență reală, concretă; ca cetățean, el este parte componentă a unei creații abstracte a cărei existență aparentă se bazează pe o mistificare. Această mistificare nu exista în Evul Mediu, deoarece în acea epocă împărțirea pe stări era totodată o împărțire politică nemijlocită: articularea comunității civile coincidea cu împărțirea politică. Societățile moderne, care au modificat sau abolit semnificația politică a împărțirii pe stări, au generat un dualism care afectează fiecare existență umană și creează înăuntrul fiecărui individ uman o contradicție între capacitățile lui private și capacitatea lui de cetățean. Însă Marx nu se mulțumește să descrie această contradicție, ci caută să-i descopere originea.

3. Ideea de emancipare socială

În eseul său *Despre problema evreiască*, Marx reia cu mai multă limpezime această temă sub forma descrierii unui plan de acțiune. Comentând critica lui Bauer pe același subiect, el își exprimă propria idee de emancipare umană ca una distinctă de emanciparea politică. În opinia lui Marx, Bauer transforma anumite probleme sociale în probleme teologice; el preconiza emanciparea religioasă ca principală precondiție a emancipării politice și se mulțumea cu un program de eliberare a statului de religie, adică de separare a acesteia de stat. Dar, obiecta Marx, îngrădirile religioase nu erau o cauză a celor seculare, ci o manifestare a acestora. Eliberând statul de limitările religioase, nu eliberăm și umanitatea de ele; e posibil ca statul să se elibereze de religie lăsând totuși majoritatea cetățenilor în robie religioasă. În același mod, statul poate să anuleze efectele politice ale proprietății private, adică să abolească sistemul de vot cenzitar etc. și să proclame că diferențele ținând de naștere sau poziție socială nu au semnificație politică, aceasta neînsemnând că proprietatea privată și diferențele ținând de naștere și de poziția socială nu vor mai avea niciun fel de consecințe. Pe scurt, o emancipare pur politică și, ca atare, parțială este valoroasă și importantă, dar nu echivalează cu emanciparea umană, deoarece se va păstra separația dintre comunitatea civilă și stat. În cea dintâi, oamenii trăiesc o viață care este reală, dar egoistă, izolată și plină de conflicte de interese; statul, pe de altă parte, le oferă o sferă de viață care este

colectivă, dar iluzorie. Scopul emancipării umane este de a face ca viața reală să se identifice cu caracterul colectiv, generic al vieții umane, astfel încât societatea însăși să capete un caracter colectiv și să coincidă cu viața statului. Bauer nu pătrunde până la sursa reală a antagonismului dintre viața individuală și cea colectivă, rezumându-se să combată doar expresia religioasă a acestui conflict. Libertatea proclamată de el este cea a unei monade, dreptul de a trăi în izolare; la fel ca în Declarația Drepturilor Omului, ea se bazează pe autolimitare reciprocă (libertatea mea este limitată de libertatea celuilalt). Dată fiind separația celor două sfere, statul nu contribuie la abolirea caracterului egoist al vieții private, ci doar furnizează acesteia un cadru juridic. Revoluția politică nu-i eliberează pe oameni de religie sau de dominația proprietății, ci doar le acordă dreptul de a deține proprietăți și de a-și profesa propria religie. Așadar, emanciparea politică nu face decât să consfințească scindarea omului.

> Abia când omul individual real îl va absorbi pe cetățeanul abstract și când, ca om individual, în viața lui empirică, în munca lui individuală, în relațiile lui individuale, va deveni o ființă *generică*, abia când omul își va cunoaște și-și va organiza *ses forces propres* ca forțe *sociale* și, deci, nu va mai separa de sine forța socială sub forma puterii *politice*, abia atunci se va săvârși *emanciparea umană*.

În felul acesta, Marx a ajuns la ideea care, în context politic, i-a permis să treacă dincolo de programul pur politic, republican, antifeudal al Tinerilor Hegelieni și să proclame obiectivul unei transformări sociale care să înlăture conflictul dintre viața privată și viața politică. Din punct de vedere filosofic, acest obiectiv se baza pe ideea unei ființe umane integrate, care depășește propria-i dedublare dintre interesul privat și comunitate. Concepția despre umanitate a lui Marx o depășește mult pe cea a lui Feuerbach, deoarece mistificarea religioasă nu-i apare drept rădăcina, ci drept o simplă manifestare a aservirii sociale. El nu privește omul, ca Feuerbach, dintr-un punct de vedere naturalist și nu imaginează o întoarcere la niște reguli de cooperare înnăscute care s-ar impune de la sine în societate odată cu abolirea alienării religioase. Dimpotrivă, el privește emanciparea omului ca pe o emancipare specific umană devenită posibilă prin identificarea vieții private cu cea publică, a sferei politice cu cea socială. Absorbirea conștientă a societății de către individ, libera recunoaștere de către fiecare individ a calității sale de purtător al comunității reprezintă, în viziunea lui Marx, modul în care omul se redescoperă și revine la sine.

Totuși, așa cum sunt exprimate în *Critica filosofiei hegeliene a dreptului* și în eseul *Despre problema evreiască*, ele rămân încă utopice (în sensul în care Marx va folosi mai târziu acest cuvânt) în măsura în care nu fac decât să opună stării actuale de dedublare a omului o unitate imaginară, descrisă în termeni foarte abstracți. Rămânea deschisă întrebarea cum și prin ce mijloace urma să se înfăptuiască această unitate.

4. Descoperirea proletariatului

Introducerea la critica filosofiei hegeliene a dreptului este considerată un text crucial în evoluția intelectuală a lui Marx, deoarece aici el exprimă pentru prima dată ideea unei misiuni istorice specifice a proletariatului și interpretează revoluția nu ca pe o violare a istoriei, ci ca pe o împlinire a tendinței ei inerente.

Această din urmă idee apare într-o scrisoare a lui Marx către Ruge, din septembrie 1843.

> Să dezvoltăm lumii noi principii din propriile ei principii. Să nu-i spunem: renunță la luptele tale, ele sunt o prostie; noi îți vom da adevărata lozincă de luptă. Noi îi arătăm doar pentru ce luptă, de fapt, și conștiința aceasta este un lucru pe care lumea *trebuie* să și-l însușească vrând-nevrând. Reforma conștiinței constă *numai* în a face lumea să devină conștientă de propria ei conștiință, în a o trezi din visul ei despre sine însăși, în a-i *explica* sensul propriilor ei acțiuni… Atunci se va dovedi că lumea visează de multă vreme un lucru pe care-l poate avea în realitate numai devenind conștientă de el.

Se poate vedea că rolul uriaș pe care Marx îl acordă trezirii conștiinței nu înseamnă – ca la majoritatea Tinerilor Hegelieni, la Feuerbach și la majoritatea autorilor socialiști din anii '30 și '40 – că oamenilor li se poate oferi un ideal arbitrar de perfecțiune socială, atât de sublim și de irezistibil, încât ei să și vrea să se apuce numaidecât să-l pună în practică. În viziunea lui Marx, o conștiință reformată era o condiție de bază a transformării sociale, întrucât ea era sau putea să fie dezvăluirea și explicarea a ceea ce era doar implicit; pentru că ea dădea o formă recognoscibilă la ceea ce fuseseră tot timpul scopurile luptei de eliberare și, astfel, convertea o tendință istorică inconștientă în una conștientă, un trend obiectiv într-un act de voință. Aceasta este baza a ceea ce Marx avea ulterior să numească socialism științific, ca opus variantei utopice de socialism, care se mărginea să propună un ideal plăsmuit în mod arbitrar. Preconizând o revoluție ca urmare a înțelegerii de către oameni a propriului lor comportament,

Marx întorcea spatele utopismului socialiștilor din vremea sa și opoziției lui Fichte, preluate de Tinerii Hegelieni, dintre obligație și realitate.

În *Introducere*, Marx s-a aplecat asupra aceleiași teme și s-a opus în chip explicit criticii feuerbachiene a religiei. El accepta că omul este creatorul religiei, dar adăuga că…

> … omul este lumea omului, statul, societatea. Acest stat, această societate produc religia, o concepție înstrăinată despre lume, pentru că însuși statul, societatea, constituie o lume întoarsă pe dos. Religia este opiu pentru popor. Suprimarea religiei, a acestei fericiri iluzorii a poporului, este cerința adevăratei lui fericiri. Cerința de a renunța la iluziile cu privire la situația sa este cerința de a renunța la o situație care are nevoie de iluzii… Este, înainte de toate, sarcina filosofiei, care se află în slujba istoriei, ca, după ce a fost demascată forma sfântă a înstrăinării de sine a omului, să demaște înstrăinarea de sine în formele ei profane. Critica cerului se transformă astfel în critica pământului, critica religiei, în critica dreptului, critica teologiei, în critica politicii.

După ce a dat în vileag iluziile criticii antireligioase care pretinde că posedă în ea însăși puterea de a aboli aservirea umană, Marx reia critica sa la adresa stării de lucruri din Germania, unde singurele revoluții au fost cele filosofice, o stare de anacronism politic, cu toate neajunsurile și fără niciunul dintre avantajele noilor rânduieli. Eliberarea Germaniei nu se poate realiza decât prin conștientizarea necruțătoare a adevăratei stări de lucruri din ea.

> Trebuie să faci în așa fel ca apăsarea reală să le pară [germanilor] și mai apăsătoare, adăugându-i conștiința apăsării; să faci ca rușinea să fie și mai rușinoasă, făcând-o cunoscută tuturor… Trebuie silite aceste rânduieli încremenite să joace, cântându-le propria melodie. Poporul trebuie să învețe să se îngrozească de sine însuși pentru a căpăta astfel curaj.

O revoluție germană va însemna traducerea în fapt a filosofiei germane prin propria suprimare. Dar filosofia nu poate fi tradusă în fapt decât în sfera acțiunii materiale.

> Arma criticii nu poate înlocui critica armelor, forța materială trebuie răsturnată tot printr-o forță materială, dar și teoria devine o forță materială de îndată ce cuprinde masele. Teoria este capabilă să cuprindă masele de îndată ce face dovada *ad hominem*, și ea face dovada *ad hominem* de îndată ce devine radicală. A fi radical înseamnă a merge până la rădăcina lucrurilor.

Revoluția socială nu poate fi înfăptuită decât de o clasă al cărei interes particular coincide cu cel al întregii societăți și ale cărei revendicări reprezintă nevoi universale. Această clasă este proletariatul, care are…

> … un caracter universal, datorită suferințelor lui universale, și care nu reclamă un drept anumit, pentru că, față de el, nu se comite o anumită nedreptate, ci nedreptatea pur și simplu… El nu se poate emancipa fără să se emancipeze de toate celelalte clase ale societății și, prin aceasta, să emancipeze toate celelalte clase ale societății… El reprezintă completa pierdere a omului și, prin urmare, nu se poate dobândi pe sine decât prin completa redobândire a omului.

Eliberarea proletariatului înseamnă, așadar, abolirea sa ca o clasă separată și nimicirea deosebirilor de clasă, în general, prin abolirea proprietății private. Marx crede că Germania este locul de naștere destinat revoluției proletare, pentru că în ea se află concentrate toate contradicțiile lumii moderne, la un loc cu cele ale feudalismului. Abolirea în Germania a unei forme de asuprire va însemna abolirea oricărei asupriri și emanciparea generală a umanității. „*Creierul* acestei emancipări este *filosofia*, *inima* ei – *proletariatul*. Filosofia nu poate fi înfăptuită fără desființarea proletariatului, proletariatul nu poate fi desființat fără înfăptuirea filosofiei."

Este de reținut că ideea misiunii speciale a proletariatului ca clasă ce nu se poate elibera pe sine fără ca prin aceasta să elibereze societatea ca întreg își face apariția în gândirea lui Marx mai întâi ca o deducție filosofică, și nu ca produs al observației. Pe vremea când își scria *Introducerea*, Marx văzuse foarte puțin din mișcarea muncitorească reală; totuși, principiul formulat în acel timp a rămas fundamentul filosofiei sale sociale. Tot în această etapă timpurie, el a formulat și ideea de socialism, nu ca înlocuire a unui tip de viață politică printr-un altul, ci ca abolire a oricărei politici. În articolele publicate în vara anului 1844 în revista pariziană Vorwärts, el spunea că nu putea exista revoluție socială fără suflet politic, dar că putea să existe revoluție politică fără suflet social. Revoluția ca atare este un act politic și nu poate exista socialism înainte ca vechea orânduire să fi fost răsturnată; dar „acolo unde începe activitatea lui organizatorică, unde se vădește *propriul* său *scop*, *sufletul* său, socialismul își leapădă învelișul său *politic*".

De observat că, de la început până la sfârșit, programul socialist al lui Marx nu implică, așa cum au pretins adesea adversarii săi, o extincție a individualității sau o nivelare generală de dragul „binelui universal". O astfel de concepție despre socialism a fost,

de fapt, caracteristică multor doctrine comuniste primitive; ea se întâlnește în utopiile din epoca Renașterii și din cea a Iluminismului, influențate cum erau de tradițiile comunismului monastic, precum și în scrieri socialiste din anii 1840. Pentru Marx, însă, socialismul reprezenta emanciparea deplină a individului prin nimicirea pânzei de mistificări care transformau viața de comunitate într-o lume fărâmițată, prezidată de o birocrație înstrăinată. Idealul lui Marx era ca fiecare om să devină pe deplin conștient de caracterul său de ființă socială, dar totodată capabilă, tocmai de aceea, să-și dezvolte aptitudinile personale în toată plinătatea și diversitatea lor. Nici vorbă ca ființa individuală să fie redusă la o esență generică universală; ceea ce Marx dorea să vadă înfăptuit era o comunitate în care sursele antagonismului dintre indivizi să dispară. În viziunea sa, acest antagonism izvora din izolarea reciprocă dintre oameni, care se crea în mod inevitabil atunci când exista divorț între viața politică și societatea civilă, iar instituția proprietății private înseamnă că oamenii nu pot să-și afirme individualitatea decât în opoziție unii cu alții.

De la bun început, critica lui Marx la adresa societății existente are sens doar în contextul viziunii sale despre o nouă lume, în care semnificatia socială a vietii fiecărui individ să-i fie acestuia nemijlocit evidentă, fără ca, prin aceasta, individualitatea să se dilueze într-o incoloră uniformitate. O astfel de lume presupune existența unei perfecte identități între interesele colective și cele individuale, precum și eliminarea motivelor private, „egoiste“, în favoarea unui sentiment de comunitate deplină cu „întregul“. Marx era convins că o societate din care să fi fost extirpată orice sursă de conflicte, agresiune și rău este nu doar conceptibilă, ci și istoricește iminentă.

VI

MANUSCRISELE PARIZIENE. TEORIA MUNCII ÎNSTRĂINATE. TÂNĂRUL ENGELS

În 1844, la Paris, Marx s-a apucat de elaborarea unei critici a economiei politice, în care a încercat să ofere o analiză general-filosofică a unor concepte fundamentale: capital, rentă, muncă, proprietate, bani, mărfuri, trebuințe și salarii. Această lucrare, rămasă neîncheiată, a fost publicată pentru prima dată în 1932 și este cunoscută sub denumirea de *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*. Deși doar o schiță, ea a ajuns să fie considerată una dintre cele mai importante surse pentru cunoașterea evoluției gândirii lui Marx. În ea, acesta a încercat să expună socialismul ca pe o concepție generală despre lume, și nu doar ca pe un program de reformă socială, și să pună în legătură anumite categorii economice cu o interpretare filosofică a poziției omului în natură, interpretare considerată a fi deopotrivă un punct de plecare în investigarea problematicii metafizice și epistemologice. Pe lângă filosofi germani și autori socialiști, Marx s-a folosit în această lucrare și de scrieri ale părinților economiei politice, pe care începuse să-i studieze: Quesnay, Adam Smith, Ricardo, Say și James Mill.

Ar fi, desigur, total greșit să ne închipuim că *Manuscrisele pariziene* conțin întregul miez al *Capitalului*; se poate spune însă că ele constituie prima variantă a unei cărți la care Marx a continuat să lucreze de-a lungul întregii vieți și a cărei versiune finală este *Capitalul*. Există, în plus, motive temeinice de a considera că versiunea finală este o dezvoltare a precursoarei sale, și nu o îndepărtare de ea. *Manuscrisele*, ce-i drept, nu menționează teoria valorii și a plusvalorii, privită drept piatra unghiulară a marxismului „matur". Însă teoria specific marxistă a

valorii, cu distincția dintre munca abstractă și munca concretă și cu recunoașterea forței de muncă drept o marfă, nu este altceva decât versiunea definitivă a teoriei muncii înstrăinate.

1. Critica lui Hegel. Munca, fundament al umanității

Punctul de referință negativ al lui Marx îl constituie *Fenomenologia* lui Hegel, în particular teoria hegeliană a înstrăinării și a muncii ca proces de înstrăinare. Valoarea dialecticii hegeliene a negației rezidă, după Marx, în ideea că umanitatea se autocreează printr-un proces de înstrăinare alternând cu depășirea acestei înstrăinări. În viziunea lui Hegel, omul își manifestă esența generică raportându-se la propriile sale puteri în stare obiectivată, iar apoi reapropriindu-și-le din acea obiectivitate. Munca, privită drept realizare a esenței omului, are astfel o semnificație pe deplin pozitivă, ea fiind procesul prin care umanitatea se dezvoltă exteriorizându-se. Hegel, însă, identifică esența umană cu conștiința-de-sine, iar munca, cu activitatea spirituală. La el, forma originară a înstrăinării este înstrăinarea conștiinței-de-sine, întreaga obiectivitate fiind conștiință-de-sine înstrăinată; așa se face că transcenderea înstrăinării, în care omul își reapropriază propria esență, este totuna cu transcenderea obiectului și reabsorbția lui în natura spirituală a omului. Integrarea omului cu natura are loc pe plan spiritual, ceea ce face din ea, în viziunea lui Marx, o abstracție și o iluzie.

Marx, urmându-l pe Feuerbach, își bazează viziunea despre umanitate pe muncă, înțeleasă ca un schimb fizic cu natura. Munca este condiția întregii activități umane spirituale și în ea omul se creează deopotrivă pe sine și natura, obiectul creativității sale. Obiectele trebuinței umane, cele în care omul se manifestă și își realizează propria esență, sunt independente de el; adică omul e și o ființă pasivă. El nu este însă doar o ființă naturală, ci și o ființă-pentru-sine, astfel că lucrurile nu există pentru el doar așa cum sunt, indiferent de faptul că sunt obiecte umane.

> După cum obiectele *omului* nu sunt obiecte ale naturii așa cum i se prezintă ele nemijlocit în natură, tot astfel și *simțul omenesc*, așa cum *este* el nemijlocit în obiectivitatea sa nemijlocită, nu este sensibilitate *omenească*, obiectivitate omenească.

Ca urmare, transcendența obiectului înstrăinat nu poate fi, cum susținea Hegel, transcendența obiectivității înseși. Pentru a

arăta cum poate omul să reabsoarbă în el natura și obiectul, este necesar să fie explicat mai întâi cum se naște efectiv fenomenul înstrăinării, prin mecanismul muncii înstrăinate.

2. Caracterul social și practic al cunoașterii

Întrucât, în concepția lui Marx, caracteristica fundamentală a umanității este munca, adică acel contact cu natura în care omul este deopotrivă activ și pasiv, rezultă că problemele tradiționale ale epistemologiei trebuie privite dintr-un nou punct de vedere. Marx nega legitimitatea întrebărilor puse de către Descartes și Kant; este greșit, argumenta el, să ne întrebăm cum este posibilă trecerea de la actul conștiinței-de-sine la obiect, deoarece asumarea ca punct de plecare a conștiinței-de-sine pure se bazează pe ficțiunea unui subiect capabil să se aprehendeze pe sine cu totul independent de faptul că acesta ființează în natură și în societate. Pe de altă parte, este la fel de greșit să privim natura ca pe o realitate deja cunoscută și să considerăm omul și subiectivitatea umană ca fiind produse ale ei, ca și cum ar fi posibil ca natura să fie contemplată în ea însăși, independent de relația practică a omului cu ea. Adevăratul punct de plecare este contactul activ al omului cu natura și este doar o abstracție că îl divizăm pe acesta în umanitatea conștientă de sine, pe de o parte, și natură, pe de alta. Relația omului cu lumea nu este inițial contemplare sau percepție pasivă, în care lucrurile transmit subiectului copii ale lor sau transformă ființa lor inerentă în fragmente ale câmpului perceptual al subiectului. Percepția este din capul locului rezultatul acțiunii combinate a naturii și a orientării practice a ființelor umane, care sunt subiecte în sens social și privesc lucrurile ca pe niște obiecte proprii, menite să servească anumitor scopuri.

> Omul își apropriază esența sa omnilaterală într-un mod omnilateral, deci ca om total. Fiecare dintre relațiile sale *umane* cu lumea – văzul, auzul, mirosul, gustul pipăitul, gândirea, contemplarea, simțirea, voința, activitatea, iubirea, pe scurt, toate organele individualității sale, precum și organele care, prin forma lor, sunt nemijlocit organe sociale – este, în relația sa *obiectuală* sau în *relația sa cu obiectul*, apropierea acestuia, apropierea realității *umane*... Ochiul a devenit ochi *omenesc* tot așa cum *obiectul* lui a devenit obiect social, *omenesc*, creat de om pentru om. De aceea, nemijlocit, în practica lor, simțurile au devenit *teoreticieni*. Ele se raportează la lucru de dragul lucrului, dar lucrul însuși este relație omenească *obiectuală* cu sine și cu omul și invers... *Ochiul* percepe obiectul altfel decât *urechea* și obiectul ochiului este altul decât cel al

urechii. Specificitatea fiecărei forțe esențiale este tocmai *esența ei specifică*, deci și modul specific al obiectivării ei, al *existenței* ei *obiectuale reale*, vii… Cea mai frumoasă muzică *nu* are sens, nu este obiect pentru urechea nemuzicală, deoarece obiectul meu poate fi numai confirmarea uneia dintre forțele mele esențiale, deci poate exista pentru mine numai așa cum forța mea esențială există pentru sine ca facultate subiectivă, căci sensul pe care un obiect îl are pentru mine (…) se întinde numai până acolo unde ajunge simțul *meu* și tot astfel *simțurile* omului social sunt *altele* decât cele ale omului nesocial.

Marx preia, după cum vedem, întrebarea fundamentală pusă de Kant și de Hegel, și anume cum poate spiritul uman să fie în lume „la el acasă"? Este posibil și, dacă da, cum anume să fie depășită prăpastia dintre conștiința rațională și lumea care este pur și simplu „dată" într-o formă nemijlocită, irațională? Dacă întrebarea este pusă în astfel de termeni generali, putem spune că Marx a moștenit-o din filosofia clasică germană; dar întrebările specifice pe care le formulează el sunt diferite, îndeosebi de cele ale lui Kant. În doctrina acestuia, alteritatea naturii în raport cu subiectul liber și rațional este de nedepășit; caracterul dual al cunoașterii, adică deosebirea fundamentală dintre ceea ce este dat și formele *a priori*, nu poate fi depășit în termeni reali, diversitatea datelor experienței nu poate fi raționalizată. Subiectul care se autodetermină și, ca atare, este liber întâlnește natura, dominată de necesitate, ca fiind ceva diferit de el, ca pe o iraționalitate pe care e nevoit s-o tolereze. Tot așa, idealurile și imperativele morale nu pot fi derivate dintr-o lume de date iraționale, de unde inevitabilitatea conflictului dintre real și ideal. Unitatea lumii care cuprinde subiectul și obiectul, sensibilitatea și gândirea, libertatea omului și necesitatea naturii este un postulat-limită pe care rațiunea nu-l poate îndeplini efectiv niciodată, dar la care năzuiește întruna cu necesitate. Astfel, realitatea este o limitare permanentă pentru subiect, pentru facultățile lui mintale și pentru idealurile lui morale. În concepția lui Hegel, dualismul kantian era o abdicare de la raționalism, iar postulatul unității ca limită de neatins a unei aspirații fără sfârșit reprezenta o viziune antidialectică asupra lumii. Dacă prăpastia dintre cele două lumi cărora le aparține omul rămâne la fel de mare în fiecare act cognitiv sau moral în parte, atunci străduința de a o depăși este o infinitate sterilă în care incapacitatea omului de a-și lecui sciziunea sa lăuntrică se reproduce la nesfârșit. De aceea, Hegel caută să reprezinte procesul prin care subiectul asimilează treptat realitatea ca pe o descoperire progresivă a raționalității latente a acesteia, adică a esenței ei spirituale. Rațiunea e neputincioasă

dacă nu poate să descopere raționalitatea în însăși facticitatea Ființei, dacă se înfășoară în propria-i perfecțiune și este, în același timp, grevată de o lume irațională. Când însă ea descoperă în acea lume o raționalitate emergentă, când percepe realitatea ca pe un produs al conștiinței-de-sine și al activității autolimitatoare a Absolutului, atunci este capabilă să recupereze lumea pentru subiectivitate; tocmai în aceasta rezidă menirea filosofiei.

Pesemne că Feuerbach a fost cel care l-a făcut pe Marx să-și dea seama de caracterul arbitrar și speculativ al soluției propuse de idealismul lui Hegel pentru dualismul kantian. Hegel postula că existența reală este conștiința-de-sine înstrăinată doar în vederea recuperării lumii de către subiectul gânditor. Dar conștiința-de-sine nu poate, prin autoînstrăinare, să creeze mai mult decât un simulacru abstract al realității; iar dacă, în viața umană, produsele acestei autoînstrăinări ajung să dobândească putere asupra oamenilor, nouă ne revine sarcina de a le repune la locul lor și de a recunoaște abstracțiile drept ceea ce sunt. Omul este el însuși parte a naturii, iar dacă el se recunoaște pe sine în natură, o face nu în sensul de a descoperi în ea lucrarea unei conștiințe-de-sine absolut primordiale față de natură, ci doar în sensul că, în procesul de autocreare a omului prin muncă, natura este un obiect *pentru* om, percepută în manieră umană, organizată cognitiv în conformitate cu trebuințele umane și „dată" doar în contextul comportamentului practic al speciei. „Natura însăși, considerată abstract, pentru sine, fixată în separația ei față de om, este pentru om *nimic*." Dacă luăm ca punct de plecare dialogul activ dintre specia umană și natură și dacă natura și conștiința-de-sine, așa cum noi le cunoaștem, sunt date doar în acel dialog, și nu într-un sens pur inerent, atunci este rezonabil ca natura așa cum o percepem să fie numită natură umanizată, iar spiritul să fie numit autocunoașterea naturii. Omul, parte și produs al naturii, face din natură o parte din sine, astfel încât ea este deopotrivă obiect al activității sale și o prelungire a corpului său. Din acest punct de vedere, e lipsit de sens să punem problema unui creator al lumii, pentru că aceasta presupune situația nereală a inexistenței naturii și a omului, situație care nu poate fi postulată nici măcar ca un punct de plecare fictiv.

> Din moment ce întrebi cine a creat natura și omul, înseamnă că faci abstracție de om și de natură. Tu le presupui ca *neexistente* și totuși vrei ca eu să ți le demonstrez ca *existente*. Eu însă îți spun: renunță la abstracția ta și vei renunța și la întrebarea ta… Deoarece pentru omul socialist întreaga așa-numita istorie universală nu este altceva decât generarea omului prin munca umană, procesul de devenire a naturii pentru om, înseamnă că el

are dovada concretă și de netăgăduit a *generării* sale prin sine însuși, a *procesului* său *de apariție.* Deoarece, pentru el, *realitatea esențială* a omului și a naturii – întrucât omul a devenit pentru om existența naturii, iar natura, pentru om, existența omului – a căpătat un caracter practic, senzorial, perceptibil, problema existenței unei ființe *străine*, situată deasupra naturii și a omului (...) a devenit, practic, imposibilă. *Ateismul*, ca negare a acestei neesențialități, devine și el lipsit de sens, căci ateismul este *negarea lui Dumnezeu* și afirmă, prin această negare, *existența omului.* Dar socialismul, ca socialism, nu mai are nevoie de o astfel de mijlocire; pornește de la *conștiința teoretic și practic senzorială* despre om și natură ca *esență*. Socialismul este conștiința de sine *pozitivă* a omului, care nu mai e mijlocită prin *negarea* religiei, după cum *viața reală* este realitatea pozitivă a omului, care nu mai e mijlocită prin negarea proprietății private, prin *comunism.*

Astfel, în concepția lui Marx, problemele epistemologice în forma lor tradițională sunt la fel de nelegitime ca acelea metafizice. Un om nu poate să privească lumea ca și cum s-ar afla în afara ei sau să izoleze un act pur cognitiv de ansamblul comportamentului uman, deoarece subiectul cunoscător este un aspect al subiectului integral care este un participant activ la natură. Coeficientul uman este prezent în natură întrucât aceasta există pentru om; iar, pe de altă parte, omul nu poate elimina din interacțiunea sa cu lumea factorul propriei pasivități. Gândirea lui Marx în acest punct este opusă deopotrivă teoriei hegeliene a conștiinței-de-sine care constituie obiectul ca pe o exteriorizare a sa, iar versiunilor cunoscute de el, ale materialismului, în care cunoașterea era, la izvorul ei, o receptare pasivă a obiectului, pe care îl transforma într-un conținut subiectiv. Marx caracterizează propriul său punct de vedere drept naturalism consecvent sau umanism, care, după cum scrie el, „diferă atât de idealism, cât și de materialism, fiind adevărul care le unește". Este un punct de vedere antropocentric, care vede în natura umanizată pandantul intențiilor umane practice; întrucât practica umană are un caracter social, efectul ei cognitiv – imaginea naturii – este opera omului social. Conștiința umană nu este decât expresia în gândire a unei relații sociale cu natura și se impune a fi privită drept produs al efortului colectiv al speciei. În consecință, deformările conștiinței nu trebuie explicate ca datorându-se aberațiilor sau imperfecțiunilor conștiinței înseși; sursele lor trebuie căutate în anumite procese mai fundamentale și îndeosebi în înstrăinarea muncii.

3. Înstrăinarea muncii. Omul dezumanizat

Marx analizează înstrăinarea muncii în contextul condițiilor capitalismului dezvoltat, în care proprietatea funciară este supusă tuturor legilor economiei de piață. Din punctul său de vedere, proprietate privată este o consecință a înstrăinării muncii, și nu cauza acesteia; cu toate acestea, *Manuscrisele pariziene*, așa cum ni s-au păstrat, nu examinează originile acestei înstrăinări. În condițiile evoluate ale aproprierii capitaliste, înstrăinarea muncii își are expresia în faptul că atât munca propriu-zisă a muncitorului, cât și produsele ei i-au devenit acestuia străine. Munca a devenit o marfă ca oricare alta, ceea ce înseamnă că muncitorul însuși a devenit o marfă și este nevoit să se vândă la prețul de piață determinat de costul minim al întreținerii sale; drept urmare, salariile tind în mod inevitabil să scadă la nivelul cel mai de jos care să-i permită încă muncitorului să trăiască și să-și crească copiii. Situația care se naște astfel în procesul de producție este analogă celei descrise de Feuerbach în legătură cu născocirea zeilor de către mintea omenească. Cu cât muncitorul produce mai multă bogăție, cu atât el devine mai sărac; cu cât crește valoarea lucrurilor, cu atât se depreciază mai mult ființele umane. Obiectul muncii se opune procesului de muncă în felul unui lucru străin, obiectificat și independent de producătorul său. Cu cât mai mult își asimilează muncitorul natura, cu atât mai mult se privează pe sine de mijloacele de trai. Dar nu numai produsul muncii este înstrăinat de subiect, la fel se înstrăinează și munca însăși, căci în loc să fie un act de autoafirmare, ea devine un proces distructiv și o sursă de nefericire. Muncitorul nu trudește spre a-și satisface propria nevoie de a munci, ci spre a se ține în viață. El nu se simte cu adevărat el însuși în procesul muncii, adică în acea formă de activitate care este specific umană, ci doar în funcțiile animalice de a mânca, dormi și a se reproduce. Întrucât, spre deosebire de animale, „omul produce și atunci când este liber de nevoia fizică, ba chiar abia atunci produce cu adevărat“, înstrăinarea muncii îl dezumanizează pe muncitor împiedicându-l să producă într-un mod specific uman. Munca însăși îi apare ca o îndeletnicire străină, care-i compromite esența sa de ființă umană, aceasta reducându-se la activități pur biologice. Munca, așadar viața de specie a omului, devine doar un mijloc în slujba vieții individuale animalice, iar esența socială a omului devine un simplu instrument al existenței individuale. Munca înstrăinată îl privează pe om de viața lui de specie;

celelalte ființe umane îi devin străine, existența comunitară este imposibilă, iar viața nu-i decât un sistem de acte de egoism aflate în conflict. Proprietatea privată, care se naște din munca înstrăinată, devine la rândul său o sursă de înstrăinare, un factor de alimentare neîncetată a acesteia.

Reificarea muncitorului (cum va fi numită mai târziu) – faptul că atributele personale ale creierului și mușchilor săi, capacitățile și năzuințele sale sunt transformate în „lucruri", în obiecte de vânzare și cumpărare pe piață – nu înseamnă că posesorul acelor „lucruri" are posibilitatea de a se bucura de o existență liberă și umană. Dimpotrivă, procesul se repercutează și asupra capitalistului, deposedându-l de personalitatea sa în alt mod. Așa cum muncitorul este redus la o condiție animală, capitalistul este redus la o putere bănească abstractă; el devine o personificare a acestei puteri, iar calitățile lui umane se transformă în aspecte ale ei.

> Cât de mare e puterea banilor, atât de mare e și puterea mea. Calitățile banilor mei sunt calități și forțe esențiale ale mele, posesorul lor. Ceea ce *sunt* și *pot* eu nu este nicidecum determinat de individualitatea mea. Eu *sunt* urât, dar îmi pot cumpăra *cea mai frumoasă femeie*. Așadar, nu sunt *urât*, căci banii anihilează efectul *urâțeniei*, puterea ei respingătoare. Ca individ, sunt olog, însă banii îmi procură 24 de picioare; înseamnă că nu sunt olog. Sunt rău, necinstit, lipsit de scrupule, stupid, însă banul este respectat, deci și posesorul lui. Banul este bunul suprem, deci și posesorul lui e bun.

Înstrăinarea muncii are drept consecință paralizia vieții de specie a omului și a comunității ființelor umane, așadar și paralizia vieții personale. Într-o societate capitalistă dezvoltată, întreaga aservire socială și toate formele de înstrăinare sunt cuprinse în relația muncitorului cu producția; de unde urmează că emanciparea muncitorilor nu este doar o emancipare a lor ca o clasă cu interese particulare, ci este totodată emancipare a societății și a omenirii în ansamblu.

Emanciparea muncitorului nu se reduce însă la abolirea proprietății private. Comunismul, care constă în negarea proprietății private, există în diferite forme. Marx discută, de pildă, egalitarismul totalitar primitiv al utopiilor comuniste. Aceasta este o formă de comunism care caută să abolească tot ce nu poate fi făcut proprietate privată și, deci, tot ce-i poate distinge pe indivizi; el vrea să abolească talentul și individualitatea, ceea ce ar echivala cu abolirea civilizației. Această formă de comunism nu este o reapropriere a lumii înstrăinate, ci dimpotrivă, o formă extremă de înstrăinare ce constă în a impune

tuturor situația actuală a muncitorilor. Pentru a reprezenta abolirea *pozitivă* a proprietății private și a autoînstrăinării, comunismul trebuie să însemne apropierea de către om a propriei sale esențe de specie, recuperarea sa ca ființă socială. Un astfel de comunism rezolvă conflictul dintre om și om, dintre esență și existență, dintre individ și specie, dintre libertate și necesitate. În ce constă însă abolirea „pozitivă" a proprietății private? Marx sugerează o analogie cu abolirea religiei: întocmai cum ateismul își pierde semnificația atunci când afirmarea omului nu mai depinde de negarea lui Dumnezeu, socialismul, în sensul deplin al cuvântului, este afirmarea nemijlocită a umanității independent de negarea proprietății private, este o stare în care problema proprietății a fost rezolvată și uitată. Socialismul poate fi doar rezultatul unui proces istoric îndelungat și violent, dar împlinirea lui echivalează cu eliberarea totală a omului, cu toate atributele și posibilitățile lui. În condițiile modului de apropriere socialist, activitatea omului nu i se va opune acestuia ca ceva străin, ci va fi, în toate formele și produsele ei, o afirmare directă a umanității. Va fi vorba de „un om bogat și o trebuință umană bogată: un om bogat este, în același timp, un om care are nevoie de întreaga bogăție a manifestărilor vieții umane". În timp ce, în condițiile muncii înstrăinate, creșterea cererii multiplică efectul înstrăinării – producătorul caută în chip artificial să stimuleze cererea și să-i facă pe oameni dependenți de tot mai multe produse, ceea ce, în asemenea circumstanțe, nu face decât să sporească volumul aservirii –, în condițiile socialismului bogăția cererii este cu adevărat bogăție a omenirii.

Manuscrisele pariziene încearcă astfel să întemeieze socialismul ca realizare a esenței umanității, ele nu-l prezintă doar ca pe un ideal, ci ca pe un postulat al mersului natural al istoriei. Marx nu privește proprietatea privată, diviziunea muncii sau înstrăinarea umană ca pe niște „greșeli" care ar fi putut fi îndreptate oricând dacă oamenii ar fi ajuns să-și înțeleagă propria situație, ci le privește drept condiții indispensabile ale eliberării viitoare. Viziunea despre socialism schițată în *Manuscrise* presupune reconcilierea deplină a omului cu sine și cu natura, identificarea totală a existenței și esenței umane, armonizarea destinului final al omului cu ființarea lui empirică. Se poate presupune că o societate socialistă, în acest sens, ar fi o stare de mulțumire deplină, o societate definitivă fără niciun impuls sau nevoie de a se dezvolta mai departe. Marx nu-și exprimă viziunea în chiar acești termeni, dar nici nu exclude o astfel de interpretare, iar aceasta este favorizată de viziunea lui despre socialism ca

eliminare a tuturor surselor de conflict uman și ca o stare în care esența umanității este realizată empiric. Comunismul, spune el, „este rezolvarea enigmei istoriei și este conștient de acest lucru"; se pune, atunci, întrebarea dacă el nu constituie și sfârșitul istoriei.

4. Critica lui Feuerbach

Filosofia din *Manuscrise* este confirmată și întregită de *Tezele despre Feuerbach* ale lui Marx, scrise în primăvara anului 1845. Publicate de Engels în 1888, după moartea lui Marx, ele au fost privite drept o formulare concisă a noii concepții despre lume și se numără printre cele mai frecvent citate texte ale autorului lor. Ele cuprind cea mai tranșantă enunțare a obiecțiilor lui Marx la adresa materialismului feuerbachian, îndeosebi împotrivirea sa față de o teorie pur contemplativă a cunoașterii, independentă de practică, și semnificația diferită atribuită de el înstrăinării religioase. Reproșul pe care Marx îl făcea lui Feuerbach și tuturor materialiștilor de până atunci era că au privit obiectele doar într-un mod contemplativ, și nu ca „*activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv", lăsând astfel ca idealismul să dezvolte latura activă, dar în mod abstract, deoarece idealismul „nu cunoaște activitatea reală, sensibilă ca atare". Această obiecție repetă ideea expusă mai amănunțit în *Manuscrise*, că percepția este ea însăși o componentă a relației practice a omului cu lumea, astfel încât obiectul ei nu este pur și simplu „dat" de o natură indiferentă, ci este un obiect umanizat, condiționat de trebuințe și eforturi umane. Același punct de vedere practic apare și în refuzul lui Marx de a intra în disputa speculativă privind conformitatea gândirii cu obiectul ei.

> În practică, omul trebuie să dovedească adevărul, adică forța și caracterul real, netranscendent [*Diesseitigkait*] al gândirii sale. Controversa în jurul realității sau nerealității gândirii care se rupe de practică este o chestiune pur scolastică.

După cum ar fi de așteptat și după cum, mai târziu, confirmă *Ideologia germană*, funcția cognitivă a practicii nu înseamnă, pur și simplu, că succesul unei activități confirmă acuratețea cunoașterii noastre și nici că viața practică exprimă amplitudinea și țelul intereselor umane; ea mai înseamnă și că veridicitatea este ea însăși „forța și caracterul real" al gândirii, altfel spus, că sunt adevărate acele idei în care omul se confirmă pe sine ca „ființă a speciei". Pe acest temei, Marx înlătură ca fiind „scolastică"

întrebarea carteziană privind conformitatea dintre un act pur de gândire și realitate. Întrebarea epistemologică nu este o întrebare reală, deoarece actul de percepție sau de gândire pur pe care ea îl presupune nu-i decât o ficțiune speculativă. Întrucât spiritul uman, odată ajuns la înțelegerea de sine, se aprehendează ca un coeficient al comportamentului practic, rezultă că întrebările care i se pot pune în chip legitim privitor la semnificația actelor sale sunt totodată întrebări privitoare la eficiența sa din punctul de vedere al societății umane.

Marx repetă în *Teze* și critica sa la adresa teoriei feuerbachiene a religiei, anume că ea reduce lumea religiei la baza ei seculară, dar nu explică dedublarea religioasă în termenii dedublării lăuntrice a situației omului în lume și, de aceea, nu este capabilă să ofere un remediu eficace: spiritul poate fi eliberat de mistificare numai dacă negativitățile din viața socială care o generează sunt înlăturate prin acțiunea practică.

Marx critică și concepția lui Feuerbach despre esența umană ca „abstracție inerentă individului izolat", în realitate ea fiind „ansamblul relațiilor sociale". Ca urmare a concepției sale, Feuerbach ia ca punct de plecare individul cu caracteristicile sale de specie și reduce legătura dintre ființele umane la o legătură naturală. Aceeași idee apare și în *Teza a zecea*, după ce fusese deja exprimată anterior în eseul lui Marx *Despre problema evreiască.*

> Punctul de vedere al vechiului materialism este societatea civilă; punctul de vedere al noului materialism este societatea omenească sau omenirea socializată.

Aceasta corespunde susținerii anterioare a lui Marx că societatea civilă trebuie să coincidă cu societatea politică, astfel încât ambele să înceteze să existe sub vechea lor formă; cea dintâi nu va mai fi o masă de egoisme aflate în conflict, cea de a doua nu va mai fi o comunitate abstractă, lipsită de realitate; omul, el însuși o adevărată comunitate, își va reapropria natura sa de specie și își va realiza personalitatea ca una socială.

În cea de a treia *Teză*, importantă, Marx își formulează dezacordul cu doctrinele socialismului utopic bazat pe materialismul secolului al XVIII-lea. Nu-i suficient să spui că ființele umane sunt produsul împrejurărilor și al educației, deoarece împrejurările și educația sunt opera ființelor umane. A reține doar prima parte a acestei fraze echivalează cu a discerne în societate două părți, „dintre care una se ridică deasupra societății" (precum la Robert Owen, bunăoară). „Coincidența dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea activității omenești sau

propria schimbare nu poate fi privită și înțeleasă în mod rațional decât ca *practică revoluționară.*" Acest enunț înseamnă că societatea nu poate fi schimbată de către niște reformatori care-i înțeleg nevoile, ci doar de către masa de jos al cărei interes particular este identic cu cel al societății în ansamblu. În practica revoluționară a proletariatului, „educatorul" este același cu „educatul": dezvoltarea spiritului este identică cu procesul istoric prin care lumea se transformă, astfel că nu se mai pune întrebarea priorității între spirit și împrejurările exterioare. În această situație de practică revoluționară, clasa muncitoare este agentul inițiativei istorice, nemărginindu-se doar să reziste sau să reacționeze la presiunea claselor avute.

Același punct de vedere „practic" domină și în concepția lui Marx, cea despre funcțiile cognitive ale spiritului și rolul său în procesul istoric; prin „practic" se subînțelege întotdeauna „social", iar „viața socială este, prin chiar esența ei, *practică*". La fel este și sarcina filosofiei, așa cum apare definită în *Teza a unsprezecea*, prin cuvintele probabil cel mai des citate ale lui Marx: „Filosofii nu au făcut decât să *interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă de a o *schimba*". Ar fi o deformare caricaturală a gândirii lui Marx să înțelegem această formulare ca însemnând că observarea și analiza societății nu sunt importante și că singura care contează este acțiunea revoluționară nemijlocită. Întregul context arată că formularea exprimă concis punctul de vedere al filosofiei „practice" în opoziție cu atitudinea „contemplativă" a lui Hegel sau a lui Feuerbach, punct de vedere care a fost sugerat lui Marx de către Hess, iar prin acesta de către Cieszkowski, și care a devenit nucleul filosofic al marxismului. A înțelege lumea nu înseamnă a o privi din afară, a o judeca din unghi moral sau a o explica științific, ci înseamnă că societatea se înțelege pe sine, act prin care subiectul schimbă obiectul prin însuși faptul înțelegerii acestuia. Aceasta poate avea loc numai atunci când subiectul și obiectul coincid, când dispare distincția dintre educator și educat și când gândirea însăși devine un act revoluționar, de autorecunoaștere a existenței umane.

5. Scrierile timpurii ale lui Engels

Anul 1844 marchează începutul prieteniei și colaborării lui Marx cu Friedrich Engels, cu care avusese deja o scurtă întâlnire la Köln. Engels cunoscuse o evoluție spirituală asemănătoare cu cea a lui Marx, deși cei doi primiseră educații diferite. Născut la 28 noiembrie 1820, Engels era fiul unui industriaș din Barmen

(Wuppertal, aproape de Düsseldorf). A crescut într-o atmosferă sufocantă de pietism habotnic, dar s-a debarasat repede de influența acestuia, părăsind studiile înainte de anul terminal spre a lucra în fabrica tatălui său; în 1838, a fost trimis la Bremen ca să câștige experiență în afaceri. În urma contactului practic cu comerțul și industria, curând a ajuns să se preocupe de probleme sociale. În cursul studiilor sale private, a asimilat idei liberal-democrate și a fost atras de radicalismul Tinerilor Hegelieni. Primele articole de presă le-a scris pentru Telegraph für Deutschland, editat la Hamburg de către Gutzkow, și pentru Morgenblatt din Stuttgart. În ele, ataca bigotismul și ipocrizia pietismului mic-burghez, dar totodată descria și starea industrială și oprimarea și sărăcia muncitorilor. A fost atras de panteismul sentimental al lui Schleiermacher și, la început, nu a abandonat total creștinismul; ateu a devenit sub influența cărții lui Strauss, *Viața lui Iisus*. În timpul serviciului militar prestat la Berlin în 1841, s-a alăturat filosofilor radicali și a compus trei pamflete în care Schelling era criticat din punctul de vedere al Tinerilor Hegelieni. Mai târziu, când ajunsese să se considere comunist, declara despre comunism că este fructul firesc al culturii filosofice germane. Spre sfârșitul anului 1842, s-a dus la fabricile tatălui său din Manchester pentru a-și completa formația comercială și a petrecut mult timp observând situația clasei muncitoare britanice, studiind economia politică și socialismul. Numărul din Deutsch-Französische Jahrbücher la care Marx a contribuit cu articolele sale despre *Filosofia hegeliană a dreptului* și despre *Problema evreiască* cuprindea și un eseu al lui Engels, intitulat *Schiță a unei critici a economiei politice.* În el argumenta despre contradicțiile economiei capitaliste, că nu pot fi rezolvate pe baza acestei economii; despre crizele periodice de supraproducție, că sunt o consecință inevitabilă a liberei concurențe; că această concurență ducea la monopol, dar monopolul, la rândul său, genera noi forme de concurență etc. Proprietatea privată dădea naștere cu necesitate antagonismului între clase și între indivizi înăuntrul fiecărei clase și unui conflict incurabil între interesele private și publice, conflict legat și de anarhia în producție și de crizele ce rezultau de aici. Economiștii care apărau proprietatea privată nu puteau înțelege acest lanț cauzal și, atunci, se vedeau nevoiți să născocească teorii șubrede, precum cea a lui Malthus, care punea flagelul social pe seama creșterii mai rapide a populației decât a producției. Abolirea proprietății private era singura cale de salvare a umanității de crize, lipsuri și exploatare. Producția planificată

avea să pună capăt inegalității sociale și situației absurde în care sărăcia era cauzată de excesul de bunuri. „Desființăm contradicția", scria Engels…

> … suprimând-o pur și simplu. Odată cu contopirea intereselor actualmente opuse, dispare opoziția dintre suprapopulație într-o parte și supraviețuire într-altă parte, dispare minunăția mai minunată decât toate minunile tuturor religiilor la un loc, după care o națiune trebuie să moară de foame de atâta bogăție și belșug, dispare afirmația nebunească potrivit căreia pământul nu ar avea destulă putere să-i hrănească pe toți oamenii.

Engels a rămas la Manchester ceva mai puțin de doi ani și și-a publicat observațiile la Leipzig, în *Situația clasei muncitoare din Anglia* (1845). În această carte care, pentru epoca ei, a fost ca o revelație, el a zugrăvit un amplu tablou al rezultatelor Revoluției Industriale din Marea Britanie și a descris în mod expresiv sărăcia cruntă a proletariatului urban, înfometarea brutală și deznădejdea care caracterizau viața clasei muncitoare. El nu scria ca un moralist sau filantrop, ci deducea din situația reală a clasei muncitoare că aceasta era silită ca în câțiva ani să producă prin propriile-i eforturi o revoluție socialistă. Predicția sa privind socialismul nu se baza, așadar, pe idei generale despre natura umană sau pe necesitatea ca existența umană să fie pusă în conformitate cu esența umanității, ci pe familiarizarea directă cu situația clasei muncitoare și pe tendințele evoluției acesteia. Era convins că vor dispărea clasele mijlocii, că în Marea Britanie capitalul se va concentra din ce în ce mai mult și că, în scurtă vreme, va izbucni, inevitabil, un război sângeros între cei oropsiți și cei bogați. Engels își plasa predicția în cadrul unei diviziuni de clasă tranșante, proletariatul fiind nu doar cel mai oprimat și năpăstuit, ci și destinat să pună capăt oprimării. În același timp, descriind cu belșug de amănunte ticăloșia burgheziei engleze, Engels nu punea comportamentul ei doar pe seama unor vicii morale, ci îl considera o consecință inevitabilă a situației unei clase de oameni obligați de o concurență pe viață și pe moarte să-și exploateze la maximum semenii.

VII

SFÂNTA FAMILIE

Întâlnirea lui Marx cu Engels la Paris, în august 1844, a însemnat începutul unei colaborări de patruzeci de ani pe tărâmul politic și cel literar. Puterea de gândire abstractă a lui Marx era superioară celei a prietenului său, care, în schimb, îl depășea pe Marx când era vorba de raportarea teoriei la datele empirice, cu caracter social sau științific. Prima lor scriere comună, intitulată *Sfânta familie* sau *Critica criticii critice. Împotriva lui Bruno Bauer & Co.*, a fost publicată la Frankfurt-pe-Main în februarie 1845; doar o mică parte a ei a fost scrisă de Engels, care, după o scurtă ședere la Paris, s-a întors în Barmen.

Sfânta familie este o răfuială radicală și, am putea spune, nemiloasă cu Tinerii Hegelieni. Este un atac virulent, sarcastic și fără menajamente împotriva foștilor aliați ai lui Marx, îndeosebi împotriva lui Bruno și Edgar Bauer. Lucrarea este prolixă și plină de zeflemiseli ieftine, de calambururi bazate pe numele adversarilor etc. Ea își propune să dea în vileag naivitatea și nulitatea intelectuală a „sfintei familii“ hegeliene și caracterul speculativ al criticii practicate de aceasta. Spre deosebire de *Ideologia germană*, ea cuprinde destul de puțin în linia unei analize independente. Cu toate acestea, lucrarea reprezintă un document important, care oferă dovada rupturii definitive a lui Marx cu radicalismul Tinerilor Hegelieni; proclamarea de către el a comunismului drept mișcare a clasei muncitoare *par excellence* este prezentată nu ca un supliment la critica Tinerilor Hegelieni, ci ca fiind ceva opus acesteia. În Prefață se spune chiar că „*umanismul real* nu are în Germania dușman mai primejdios decât *spiritualismul* sau *idealismul speculativ*, care, în locul *omului individual real*, pune «*conștiința de sine*» sau «spiritul»“. În anumite privințe importante, *Sfânta familie* confirmă, dar în mod

mult mai apăsat, punctul de vedere teoretic al lui Marx așa cum a fost formulat în lucrări anterioare, pe când în alte privințe introduce noi elemente.

1. Comunismul ca tendință istorică. Conștiința de clasă a proletariatului

Marx exprimă mai direct decât până atunci ideea inevitabilității mișcării spre comunism. Proprietatea privată, străduindu-se să se perpetueze indefinit, își creează propriul antagonist, proletariatul. În autoînstrăinarea pe care proprietatea privată o consolidează, clasa posedantă se bucură de satisfacția pe care i-o procură parada de omenie, în timp ce clasa muncitoare este umilită și neputincioasă. Proprietatea privată tinde să se autonimicească, independent de știrea sau vrerea clasei posedante, deoarece proletariatul pe care îl creează este o dezumanizare conștientă de sine. Proletariatul victorios nu se va mărgini la o schimbare de roluri, luând el locul posesorilor, ci va pune capăt întregii situații, eliminându-se pe sine odată cu cei cărora li se opune. El reprezintă dezumanizarea extremă, dar și conștiința acestei dezumanizări și a inevitabilității revoltei. Mizeria proletariatului îl silește să se elibereze, dar el nu poate face acest lucru fără a elibera, în același timp, întreaga societate de starea inumană în care se află.

Este important de reținut accentul pus de Marx pe conștiința de sine a proletariatului, întrucât, mai târziu, i s-a adus câteodată obiecția de a fi părut să creadă că revoluția va surveni ca urmare a unei forțe istorice impersonale, independent de activitatea liberă a omului. Din punctul lui de vedere, nu există în realitate o dilemă între necesitatea istorică și acțiunea conștientă, deoarece conștiința de clasă a proletariatului nu este numai o condiție a revoluției, ci este ea însăși un proces istoric în care revoluția ajunge la maturitate. Din acest motiv, autorii *Sfintei familii* sunt împotriva oricărei personificări a istoriei, ca și cum aceasta ar fi o forță de sine stătătoare. Bauer, spune Engels, transformă istoria într-o entitate metafizică ce se manifestă în indivizii umani; în realitate, însă…

> … istoria nu face nimic, ea nu posedă niciun fel de „bogăție imensă", nu dă niciun fel de bătălii. Nu „istoria", ci tocmai omul, omul real și viu, iată cine face totul, cine posedă totul și dă toate aceste bătălii. Istoria nu este o

personalitate aparte, care se folosește de om ca de un mijloc pentru atingerea scopurilor sale. Istoria nu este altceva decât activitatea omului care își urmărește țelurile sale.

Aceste remarci constituie punctul de plecare al controversei de mai târziu în jurul așa-numitului „determinism istoric" al lui Marx. Ele se pretează la diferențe de interpretare, întocmai ca unele formulări ulterioare ale sale, în particular aceea că oamenii sunt cei ce-și fac istoria, dar nu o fac independent de condițiile în care se află. Trebuie oare să înțelegem de aici că posibilitățile omului de a influența procesul istoric sunt limitate, că împrejurările existente nu se supun integral acțiunii umane, ci pot fi, într-o anumită măsură, guvernate de voința organizată a comunității? Sau, mai curând, că împrejurările istorice în care omul acționează sunt cele care determină conștiința și acțiunea sa? La aceste întrebări-cheie pentru înțelegerea materialismului istoric vom avea prilejul să revenim la timpul potrivit.

2. Progresul și masele

O temă esențială a criticii lui Marx la adresa lui Bauer o constituie opoziția teoretizată de acesta dintre mase și progres, dintre mase și spiritul critic. În concepția lui Bauer, masele sunt o întruchipare a conservatorismului, reacțiunii, dogmatismului și inerției mentale. Oricare ar fi ideile asimilate de mase, inclusiv cele revoluționare, ele capătă o turnură conservatoare; orice doctrină însușită de mase devine o religie. O idee creatoare, de îndată ce este adoptată de mase, își pierde creativitatea. Ideile care au nevoie de sprijinul maselor sunt dinainte condamnate la distorsiune, degenerare și înfrângere; toate întreprinderile istorice care au eșuat au făcut-o pentru că au fost confiscate de mase. Această analiză este considerată de Marx o tentativă absurdă de a condamna cursul istoriei. Ideile încununate de succes, susține el, sunt în mod necesar expresia unor interese de masă. („*Ideea* se discredita totdeauna de îndată ce se despărțea de *interes.*") Dar ori de câte ori „interesul" îmbracă forma unei idei, el trece dincolo de conținutul său real și se înfățișează cu necesitate, în mod iluzoriu, drept un interes general, și nu unul particular. Prin opoziția pe care o susține între progres și conservatorismul maselor, critica lui Bauer este condamnată să rămână un lucru ce ține de spirit, în loc să fie un instrument de transformare socială.

În orice caz, susține Marx, categoria nediferențiată de progres este ca atare goală de conținut. Ideile socialiste au luat naștere din observația că ceea ce se cheamă progres în istorie s-a realizat de fiecare dată în opoziție cu majoritatea societății și a dus la condiții de viață din ce în ce mai inumane. Aceasta sugera că civilizația era în chip radical bolnavă și că se impunea o critică fundamentală a societății, care să coincidă cu o mișcare de masă de protest social. Nu trebuie, așadar, să ne mulțumim cu vorbe mari despre progres, deoarece nicăieri în istorie nu se întâlnește un progres absolut.

Marx enunță aici pentru prima dată o idee care apare în mod repetat în opera sa de mai târziu. În locul unui antagonism iremediabil dintre mase și spiritul critic – o parodie, în opinia sa, a tradiționalei opoziții dintre „spirit" și „materia" inertă, primul reprezentat de individ, iar cea de a doua, de mase –, el formulează ideea unei antinomii fundamentale care străbate toată istoria de până acum, din pricina căreia progresul real, în special în domeniul tehnic, s-a realizat în detrimentul marii mase a omenirii truditoare. În timp ce istoriosofia lui Bauer este silită de însăși natura ei să rămână la niște idei pur teoretice despre eliberare, critica socialistă este îndreptată împotriva condițiilor materiale care au generat o contradicție între progresul civilizației și nevoile creatorilor nemijlociți ai avuției. Ideile singure, conchide Marx, nu pot sfărâma niciodată cătușele lumii vechi; pentru ca niște idei să fie înfăptuite, este nevoie de oameni, de folosirea forței.

3. Lumea nevoilor umane

În *Sfânta familie*, Marx revine la problema opoziției dintre comunitatea umană reală și comunitatea imaginară a statului. Bauer consideră că ființele umane sunt niște atomi egoiști pe care statul trebuie să-i lege laolaltă într-un organism. Pentru Marx, aceasta e o ficțiune speculativă. Un atom își este suficient sieși și nu are niciun fel de nevoi; o ființă umană își poate închipui că este un atom în acest sens, dar, în fapt, nu poate fi niciodată așa, deoarece lumea oamenilor este o lume de nevoi și, în ciuda tuturor mistificărilor, nevoile sunt cele care formează legăturile reale dintre membrii comunității. Legătura socială nu o creează statul, ci faptul că oamenii, deși își pot închipui că sunt niște atomi, sunt în realitate ființe umane egoiste. Statul este un produs secundar al nevoilor care constituie legătura socială; aceasta din urmă nu este un produs al statului. Numai dacă lumea nevoilor dă naștere unui conflict, dacă satisfacerea lor se realizează printr-o

luptă între egoisme și dacă legătura socială îmbracă forma unei discordii sociale, numai atunci se pune problema posibilității unei comunități umane reale. Bauer însă se mărginește să reafirme opoziția hegeliană dintre comunitatea reprezentată de stat și societatea civilă ca un vălmășag de egoisme și consideră această opoziție un principiu etern al vieții.

4. Tradiția materialismului

Marx exprimă pentru prima dată în *Sfânta familie* și conștiința legăturii dintre ideile socialiste și tradiția materialismului filosofic. El distinge în istoria materialismului francez două tendințe. Una care, pornită de la Descartes, este de inspirație naturalistă și evoluează în direcția științei moderne a naturii. Cealaltă, a empirismului lockean, reprezintă tradiția directă a socialismului, ale cărui premise ideologice derivă din critica antimetafizică a materialiștilor din secolul al XVIII-lea și din atacurile lor împotriva dogmatismului din secolul precedent. Senzualismul lui Locke cuprindea, implicit, doctrina egalității umane: orice om care vine pe lume este o *tabula rasa*, iar diferențele mentale sau spirituale sunt dobândite, și nu înnăscute. Cum toți oamenii sunt de la natură egoiști și morala nu poate fi decât egoism raționalizat, se pune problema de a găsi o formă de organizare socială care să împace interesele egoiste ale fiecăruia cu nevoile tuturor. Indivizii umani fiind în întregime produsul educației primite și al condițiilor lor de viață, ei nu pot fi schimbați decât schimbând instituțiile sociale care îi modelează. Doctrina lui Fourier este fructul materialismului iluminist francez, iar ideile socialiste ale lui Owen își au obârșia la Bentham, iar prin acesta, la Helvétius. Principiile empirismului și utilitarismului, potrivit cărora oamenii nu sunt buni sau răi de la natură, ci ca efect al educației primite, iar interesul este principalul resort al moralei ș.a.m.d., ne conduc, în mod firesc, la întrebarea: ce condiții sociale sunt necesare spre a face din comunitatea umană o realitate?

În felul acesta, Marx invocă tradiția materialistă împotriva lui Bauer, care, urmându-l pe Hegel, transformă conștiința de sine într-o entitate substanțială (când ea nu este, în realitate, decât un atribut, nu o formă separată a Ființei) și își închipuie că, astfel, a asigurat independența spiritului de natură. Pe aceeași linie, Bauer reduce viața umană la activitatea intelectuală și transformă întreaga istorie în istoria gândirii, când, de fapt, ea este, înainte de toate, istoria producției materiale.

Sfânta familie cuprinde astfel, deși doar în formulări încă laconice și generale, ideile germinative ale interpretării materialiste a istoriei: ideea mistificării pe care o suferă interesele umane atunci când sunt exprimate în formă ideologică și ideea dependenței genetice a istoriei ideilor de istoria producției. Găsim aplicată aici, la o nouă istoriosofie, și schema clasică a dialecticii hegeliene: negarea negației. Proprietatea privată, pe măsură ce se dezvoltă, își creează cu necesitate propriul dușman; această forță negativă este ea însăși dezumanizată și, pe măsură ce această dezumanizare avansează, ea devine precondiția unei sinteze care va aboli opoziția existentă împreună cu ambii ei termeni – proprietatea privată și proletariatul –, astfel creându-se pentru om posibilitatea de a redeveni el însuși.

* * *

Bazele interpretării materialiste a istoriei au fost expuse în următoarea lucrare comună a lui Marx și Engels: *Ideologia germană*. Marx a rămas la Paris până la începutul anului 1845, luând parte activă la întruniri ale organizațiilor socialiste și îndeosebi ale Ligii celor Drepți, în timp ce Engels răspândea în Germania ideea comunistă prin cuvântări și scrieri care urmăreau să unească grupurile socialiste într-o singură organizație. În februarie 1845, Marx este expulzat din Paris la cererea Guvernului Prusiei și se stabilește la Bruxelles, unde Engels i se alătură în primăvara aceluiași an. În vară, ei fac o călătorie în Anglia, unde intră în contact cu chartiștii și pregătesc terenul pentru înființarea unui centru de cooperare a mișcărilor revoluționare din diferite țări. Întorcându-se la Bruxelles, ei continuă activitatea de unificare a asociațiilor revoluționare și polemicile cu filosofi germani.

VIII

IDEOLOGIA GERMANĂ

Marx și Engels au terminat de scris *Ideologia germană* în 1846, dar n-au izbutit să o și publice. Părți din manuscris s-au pierdut; restul a fost publicat într-o formă incompletă de către Bernstein, în 1903, iar integral, în ediția MEGA, în 1932. Lucrarea era în principal un atac împotriva lui Feuerbach, a lui Max Stirner și a ceea ce se numea „adevăratul socialism"; la Bruno Bauer se fac referiri doar incidental. Din punct de vedere filosofic, cele mai importante sunt secțiunile care critică „omul de specie" al lui Feuerbach și concepția „existențială" despre om a lui Stirner. Acestea cuprind și cea mai mare parte din expunerea pozitivă de către autori a propriilor lor vederi; Feuerbach este criticat, de fapt, în mod indirect, prin expunerea propriului lor punct de vedere. Antropologiei lui Feuerbach ei îi opun ideea de „umanitate" ca o categorie istorică; iar absolutului conștiinței-de-sine individuale al lui Stirner îi opun ideea realizării de către om a naturii sale sociale în ceea ce are el unic și individual. Ideile centrale ale *Ideologiei germane* sau, în orice caz, cele care au prilejuit cele mai animate discuții în evoluția ulterioară a marxismului privesc relația dintre gândirea umană și condițiile de viață; ele cuprind esențialul interpretării materialiste a istoriei, care a căpătat, mai târziu, o dezvoltare mai amănunțită.

1. Conceptul de „ideologie"

Termenul de „ideologie" datează de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, când a fost introdus de către Destutt de Tracy pentru a desemna studiul originilor și legilor de funcționare a „ideilor" în accepțiunea lui Condillac, de fapte psihice de indiferent ce fel și relațiile lor cu limbajul. Denumirea de *idéologues* a fost dată unor intelectuali și oameni publici (Destutt, Cabanis, Volney, Daunou) care continuau tradiția Enciclopediștilor; Napoleon a folosit

vocabula în sensul peiorativ de „visători politici“. Hegelienii desemnau, ocazional, prin „ideologie“ aspectul subiectiv al procesului de cunoaștere.

În opera lui Marx și Engels, termenul de „ideologie“ este utilizat într-un sens specific, care, ulterior, a fost generalizat: ei nu îl definesc în mod explicit, dar se vede clar că îi dau înțelesul pe care-l are mai târziu în lucrarea lui Engels, *Ludwig Feuerbach* (1888), și într-o scrisoare a acestuia către Mehring din 14 iulie 1893. Ideologia, în acest sens, este o falsă conștiință sau un proces mintal obnubilat, în care oamenii nu sunt conștienți de forțele care le călăuzesc în mod efectiv gândirea, închipuindu-și că ea este guvernată în întregime de logică și de influențe intelectuale. Când se autoiluzionează astfel, gânditorul nu-și dă seama că orice gândire și, în particular, a sa proprie este supusă, în desfășurarea și rezultatul ei, unor condiții sociale extraintelectuale, pe care le exprimă într-o formă distorsionată de interesele și preferințele unei colectivități sau ale alteia. Ideologia este totalitatea ideilor (vederilor, convingerilor, *parti-pris*-urilor) referitoare cu precădere la viața socială – opiniile filosofice, religioase, economice, istorice, juridice, utopiile de tot felul, programele politice și economice –, care dau impresia că există în mod de sine stătător în mințile celor ce le împărtășesc. În fapt, aceste idei sunt guvernate de anumite legi proprii și se caracterizează prin aceea că subiectul nu este conștient de originea lor în condițiile sociale și de rolul pe care ele, la rândul lor, îl joacă în menținerea sau schimbarea acelor condiții. Faptul că gândirea umană este determinată de conflictele din viața materială nu se reflectă în mod conștient în construcțiile ideologice, altminteri acestea nu și-ar merita numele de ideologie. Ideologul este un exponent intelectual al unei anumite situații de conflict social; el nu este conștient de acest fapt și de relația genetică și funcțională dintre acea situație și ideile lui. Toți filosofii sunt, în acest sens, ideologi, cum sunt și gânditorii și reformatorii religioși, teoreticienii dreptului, creatorii de programe politice etc. Abia mult mai târziu, în epoca lui Stalin, marxiștii au ajuns să folosească termenul de „ideologie“ pentru toate formele conștiinței sociale, inclusiv pentru cele presupuse a constitui explicații științifice ale lumii, negrevate de mistificări și distorsiuni. În acest sens, s-a putut vorbi despre ideologie „științifică“ sau ideologie „marxistă“, ceea ce Marx și Engels, dată fiind accepțiunea în care foloseau ei termenul, n-ar fi făcut niciodată.

Conceptul marxist originar de „ideologie“ a constituit baza teoretizărilor despre ideologie din secolul al XX-lea și, mai

general, a sociologiei cunoașterii (K. Mannheim), adică a studiului ideilor, indiferent de adevărul sau falsitatea lor, dat fiind că mistificarea ideologică nu este totuna cu eroarea în sens cognitiv; caracterizarea unui produs al minții drept ideologie nu implică nicio judecată privind adevărul sau falsitatea lui. Această știință examinează ideile ca manifestări ale unor anumite grupuri de interese, ca instrumente practice cu ajutorul cărora clasele sociale și alte segmente ale societății își susțin propriile interese și valori. Studiul ideologiei investighează conflictele și structurile sociale din punctul de vedere al exprimării lor intelectuale; el privește ideile, teoriile, credințele, programele și doctrinele prin prisma dependenței lor de situațiile sociale care le-au generat, gândirea fiind o versiune travestită a realității. După cum observa Mannheim, această idee datează de dinainte de Marx; ipocrizia idealurilor morale, a credințelor religioase și a doctrinelor filosofice a fost dată în vileag de Machiavelli, iar în răstimpul dintre Marx și Mannheim, putem găsi idei similare la Nietzsche și Sorel. În analiza contemporană a ideilor este un lucru general acceptat că trebuie deosebit conținutul ideologic de valoarea cognitivă, că una este condiționarea funcțional-genetică a gândirii și alta legitimarea ei științifică. Pionierul acestei distincții a fost Marx; el nu s-a mulțumit însă să evidențieze dependența dintre gândire și interese, ci a căutat să identifice și tipul particular de interese care exercită cea mai puternică influență asupra construirii ideologiilor, anume pe cel legat de împărțirea societății în clase.

Marx începe prin a trata despre iluzia centrală a ideologilor germani, care cred că, de vreme ce omenirea e stăpânită de false idei și închipuiri, iar oamenii sunt aserviți creațiilor propriilor lor minți („zeilor", în sensul lui Feuerbach), stă în puterea filosofiei de a demasca și anihila aceste idei greșite și de a revoluționa societatea întemeiată pe ele. Poziția de bază a lui Marx și Engels este că, dimpotrivă, autoritatea diverselor iluzii asupra minților umane nu este rezultatul unor distorsiuni mintale care ar putea fi remediate lucrând asupra conștiinței, ci își are rădăcinile în condițiile sociale și nu este decât expresia aservirii sociale.

2. Existență socială și conștiință socială

Astfel, reluând o temă deja schițată în scrierile lor anterioare, Marx și Engels și-au propus să răstoarne concepția Tinerilor Hegelieni și a lui Feuerbach, potrivit căreia cauza aservirii sociale și a pătimirilor umane sunt anumite aberații și distorsiuni

mintale, și nu invers. Ei au încercat să analizeze originea ideilor, nu în sensul lui Condillac, ci investigând condiționarea socială a conștiinței. Hegelienii, în autoiluzionările lor, nu se mărginiseră să creadă în omnipotența gândirii în istoria socială. Considerând că relațiile existente între oameni sunt rezultatul unor idei greșite despre lume și despre ei înșiși – când, de fapt, lucrurile stau tocmai pe dos –, hegelienii, de la Strauss la Stirner, reduseseră toate ideile umane din domeniile politicii, dreptului, moralei sau metafizicii la numitorul comun al teologiei, tratând întreaga conștiință socială drept conștiință religioasă și văzând în critica religiei panaceul suferințelor umane.

Teza lui Marx și Engels era că trăsătura distinctivă a omului, cea care-l caracterizează în chip primordial, în opoziție cu animalele, nu este gândirea, ci confecționarea de unelte. Aceasta e ceea ce a făcut mai întâi din om o specie distinctă; ulterior, în decursul istoriei, oamenii s-au distins prin modul de reproducere a propriei lor vieți și, drept urmare, și prin modul lor de gândire. Ființele umane sunt ceea ce comportamentul uman arată că sunt: ele sunt, înainte de toate, ansamblul acțiunilor prin care își reproduc existența materială.

> Cum își manifestă indivizii viața, așa sunt ei în realitate. Ceea ce sunt ei coincide deci cu producția lor, atât cu ceea ce produc, cât și cu felul cum produc. Prin urmare, ceea ce sunt indivizii depinde de condițiile materiale ale producției lor.

Nivelul producției, determinat de forțele productive, adică de calitatea uneltelor și de abilitățile tehnice, determină el însuși structura socială. Aceasta constă în primul rând din diviziunea muncii, iar evoluția istorică a omenirii se împarte în stadii în funcție de diferitele forme pe care le îmbracă această diviziune. La rândul lor, fiecare dintre aceste forme creează câte o nouă formă de proprietate. Proprietatea tribală din timpurile străvechi, lumea antică cu proprietatea ei comunitară și de stat, feudalismul cu stările, meșteșugurile și proprietatea funciară caracteristice lui, în sfârșit, capitalismul, toate acestea sunt forme de societate care-și datorează originea tipului de capacitate productivă de care dispune specia umană în respectiva perioadă. Viața umană conștientă nu poate fi examinată rațional decât ca o componentă a vieții în ansamblu, așa cum se definește aceasta în primul rând, prin modul de satisfacere a nevoilor elementare, prin lărgirea sferei nevoilor, prin modalitatea de reproducere a speciei în viața de familie, precum și prin sistemul de cooperare, care trebuie considerat și el o forță productivă. Conștiința nu este altceva

decât existența umană devenită conștientă; iar autoamăgirea conștiinței, care își închipuie că se autodefinește prin propria-i activitate, este, de fapt, condiționată de diviziunea muncii. Abia când nivelul producției materiale face posibilă separarea dintre munca fizică și cea intelectuală, conștiința își poate închipui că este altceva decât conștientizarea vieții practice și poate inventa forme de activitate mentală pure, abstracte, cum sunt filosofia, teologia și etica. În plus, ideile dominante ale unei epoci ajung treptat să se separe de indivizii care guvernează, adică munca intelectuală devine o îndeletnicire distinctă și ia naștere profesia de ideolog. Aceasta alimentează ideea că gândirea este cea care conduce istoria și că este posibil ca relațiile umane să fie deduse, ca la Hegel, din însuși conceptul de „umanitate".

> Chiar și plăsmuirile nebuloase din creierul oamenilor sunt produse necesare ale procesului lor de viață material, care poate fi constatat pe cale empirică și este legat de premise materiale. Morala, religia, metafizica și toate celelalte domenii ideologice, precum și formele de conștiință corespunzătoare lor, pierd aici aparența că ar fi de sine stătătoare. Ele nu au o istorie proprie, o dezvoltare proprie; oamenii sunt cei care, dezvoltând producția lor materială și relațiile lor materiale, modifică, odată cu această realitate, și gândirea lor, și produsele acesteia. Nu conștiința determină viața, ci viața determină conștiința… și orice constiintă este a unor indivizi reali.

Aceste prime formulări, întru câtva nenuanțate, ale interpretării materialiste a istoriei, prefigurează controversele de mai târziu privitoare la sensul în care Marx considera gândirea dependentă de condițiile sociale. Dacă aspecte ale vieții sociale cum sunt religia, morala și dreptul nu au o istorie proprie, s-ar părea că, pentru Marx, ideile nu sunt decât o secreție naturală a vieții sociale, lipsită de orice principiu activ, un simplu produs derivat al adevăratei istorii, cea care constă din procese materiale productive și din relațiile de proprietate corespunzătoare lor; sau, după cum aveau să se exprime mai târziu criticii lui Marx, spiritul e un epifenomen al condițiilor de producție. Privitor la aceasta, s-a purtat o controversă între materialismul economic și acea versiune a marxismului care atribuie o funcție activă și de sine stătătoare factorilor „subiectivi", adică creațiilor intelectului și activității politice liber orientate.

E limpede că lui Marx nu i se poate atribui concepția conform căreia întreaga istorie este efectul unor „legi istorice", că nu contează deloc ce gândesc oamenii despre viețile lor și că produsele gândirii nu sunt decât spuma de pe suprafața istoriei, și nu o parte componentă a acesteia. Marx vorbește despre funcția

activă a ideilor ca despre un mijloc indispensabil de menținere și transformare a vieții sociale și include printre „forțele productive“ dexterițăile umane și tehnologia. E adevărat că el nu privește umanitatea ca fiind constituită de conștiința-de-sine; aceasta din urmă este „dată“ ca un produs al vieții, nu într-o formă pură, ci ca limbaj articulat, ca autocunoaștere comunicabilă, a cărei formă este determinată de mijloacele de comunicare colectivă. În acest sens, conștiința este întotdeauna un produs social. Dar, observă Marx, „împrejurările îi creează pe oameni în aceeași măsură în care oamenii creează împrejurările“. Atât aservirea socială, cât și mișcarea ei de abolire sunt condiționate de anumiți factori subiectivi. Subjugarea materială reclamă subjugare spirituală; ideile dominante sunt cele ale clasei dominante; clasa care stăpânește forța materială stăpânește și mijloacele de constrângere intelectuală, deoarece ea produce și propagă ideile care exprimă propria supremație.

Marx nu susținea, așadar, că istoria e un proces anonim, în care intențiile conștiente și ideile nu sunt decât un produs secundar sau o aderență accidentală. Însă chiar dacă acceptăm că ideile, sentimentele, intențiile și voința umană sunt o condiție necesară a procesului istoric, rămâne totuși loc pentru controversă în privința teoriei sale. Pentru că această viziune este compatibilă cu determinismul strict, pe temeiul că, deși factorii „subiectivi“ sunt verigi cauzale necesare, ei înșiși sunt datorați în întregime unor factori nesubiectivi; potrivit acestei asumpții, ideile și sentimentele au în istorie un rol auxiliar, nu însă și unul inițiator. Pe scurt, chiar și dacă nu interpretăm poziția lui Marx ca fiind una economic-deterministă, rămâne loc pentru dezacorduri în privința rolului acțiunii libere în procesul istoric. Această controversă s-a ivit, de fapt, sub diverse forme, în secolul al XX-lea și nici acum nu poate fi considerată încheiată.

3. Diviziunea muncii și abolirea ei

În concepția lui Marx, diviziunea muncii este, genetic vorbind, sursa primordială a conflictelor sociale. Ea generează o dizarmonie inevitabilă între trei aspecte ale vieții: forțele productive, relațiile umane și conștiința. Ea duce la inegalitate, la proprietate privată și dă naștere opoziției dintre interesele individuale și interesul general care se naște din dependența reciprocă a ființelor umane. Cât timp diviziunea muncii

evoluează stihinic și se află în afara controlului uman, efectele ei sociale vor fi o forță străină care-i domină pe indivizi asemenea unei puteri de sine stătătoare, supraumane.

Marx, după cum se va vedea, generalizează conceptul de „înstrăinare", extinzând acțiunea acestuia la întregul proces istoric. Nu doar închipuirile religiei, cum susținea Feuerbach, ci și istoria în întregul ei este înstrăinată de oameni, deoarece aceștia nu-i pot controla mersul; acțiunile lor au drept rezultat un proces misterios, impersonal, care-i tiranizează pe cei ce l-au produs. Pentru a suprima această înstrăinare, omul trebuie să recapete puterea de a stăpâni efectele propriilor sale acțiuni, de a transforma istoria în ceva uman, în ceva controlat de om.

Dat fiind că diviziunea muncii este sursa primordială a inegalității sociale și a proprietății private, scopul de căpetenie al comunismului nu poate fi decât abolirea diviziunii muncii. Comunismul presupune condiții în care oamenii nu sunt limitați la un tip particular de muncă, ci pot să participe succesiv la toate tipurile ei și, astfel, să aibă parte de o dezvoltare omnilaterală. Reificarea produselor umane, prin care acestea ajung să-l domine pe individ, este unul dintre principalii factori în procesul istoric; ea mai înseamnă și că „interesul general" dobândește o existență independentă sub forma statului, care, în prezent, este necesar pentru a-i permite burgheziei să-și păstreze pe mai departe proprietatea. Luptele politice dinăuntrul statului sunt o expresie a conflictului de clasă; orice clasă care aspiră la putere trebuie să-și prezinte propriul interes ca fiind acela al întregii comunități, iar ideologia ei e menită să confirme această mistificare.

Mai târziu, Marx a comparat situația omenirii confruntate cu înstrăinarea istoriei cu situația ucenicului vrăjitor din poemul lui Goethe, care convoacă puteri magice pe care apoi nu le mai poate controla, puteri care se transformă într-o amenințare pentru el însuși. Dar pentru abolirea înstrăinării se cer îndeplinite două condiții. Întâi, starea de aservire trebuie să devină insuportabilă, masele trebuie să fie lipsite de proprietate și să se afle în opoziție totală cu ordinea existentă. În al doilea rând, dezvoltarea tehnică trebuie să fi atins un stadiu avansat: comunismul în stare prematură nu ar fi decât sărăcie generalizată. În plus, această evoluție trebuie să fi cuprins întreaga lume: comunismul se poate instaura doar atunci când lumea va fi devenit o unică piață și toate țările vor fi devenit interdependente economic. El nu poate fi instaurat decât printr-o revoluție simultană în țările cele mai avansate și dominante; un proletariat capabil să înfăptuiască această revoluție trebuie să fie o clasă existentă la scară mondială.

(Acest din urmă punct, care este fundamental în teoria revoluției a lui Marx, a fost aprig controversat la începutul erei lui Stalin, când s-a dezbătut despre posibilitatea de a construi „socialismul într-o singură țară".)

Printre condițiile care fac posibil comunismul se numără și existența unei mișcări irezistibile în favoarea lui.

> Comunismul nu este o *stare* care trebuie creată, un *ideal* căruia va trebui să i se conformeze realitatea. Noi numim „comunism" mișcarea *reală* care suprimă starea actuală.

Această idee a lui Marx, care mai târziu a fost repetată de el sub diferite forme, a dat naștere unei alte controverse esențiale. Trebuie mișcarea comunistă să aștepte dezvoltarea spontană a opoziției de masă și apoi să-i impună acesteia o formă sau trebuie să organizeze din afară această opoziție fără a aștepta ca masele să devină conștiente de situația grea în care se află? Trebuie orientată activitatea politică curentă spre atingerea unei anumite stări finale sau, așa cum vor susține reformiștii, mișcarea clasei muncitoare trebuie să se mulțumească cu câștigurile parțiale ce se pot obține în situații particulare? Aceste probleme au fost dezvoltate mai amplu în polemici de mai târziu. În perioada în care au scris *Ideologia germană*, Marx și Engels erau preocupați în principal să argumenteze că comunismul nu este un ideal arbitrar construit privind o lume mai bună, ci este parte firească a procesului istoric. Înainte de a se fi format pe deplin premisele sociale pentru o răsturnare revoluționară, n-are importanță când și cât de des este proclamată ideea acestei răsturnări. Revoluția comunistă diferă însă în chip fundamental de toate cele petrecute mai înainte. Revoluțiile anterioare au modificat diviziunea muncii și modul de distribuire a activității sociale, în timp ce revoluția comunistă va aboli diviziunea muncii și împărțirea în clase și va face să dispară clasele și națiunile ca diviziuni ale speciei umane. Comunismul va produce pentru prima dată o transformare universală a modului de producție și de schimb; el va trata toate formele anterioare de dezvoltare socială ca fiind opera omului și le va aduce sub autoritatea indivizilor asociați.

4. Individualitate și libertate

Restabilirea umanității depline a omului, înlăturarea tensiunii dintre aspirațiile individuale și interesul colectiv nu implică negarea de către Marx a vieții și libertății individului. Potrivit

unei răstălmăciri răspândite atât printre marxiști, cât și printre antimarxiști, el ar fi privit indivizii umani doar ca pe niște specimene ale claselor sociale, iar „redobândirea esenței lor de specie“ ar fi însemnat pentru el anihilarea individualității sau reducerea ei la o natură socială comună. În această interpretare, individualitatea nu are în doctrina marxistă niciun loc, cu excepția celui de obstacol în calea atingerii de către societate a unei unități omogene. Or, o astfel de doctrină nu poate fi nicidecum dedusă din *Ideologia germană*, unde Marx distinge, ca pe un fapt de istorie, între natura individuală și cea contingentă a vieții. Opoziția dintre individ și sistemul relațiilor umane este o prelungire a opoziției dintre forțele de producție și relațiile de producție. Cât timp această contradicție nu există, condițiile în care acționează individul nu i se înfățișează acestuia ca o realitate exterioară, ci ca parte a individualității sale. Până în prezent, relațiile sociale în care erau prinși indivizii dintr-o clasă sau alta au fost de așa natură, încât oamenii se raportau la ele nu ca niște indivizi, ci ca specimene ale unei clase. În același timp, dat fiind că produsele activității lor nu se aflau sub controlul lor, condițiile de viață erau subordonate unei puteri reificate, extraumane, iar individul devenea o victimă a contingenței absolute, căreia i se dădea numele de libertate. Legăturile personale erau transformate în legături materiale; oamenii stăteau unii în fața altora ca reprezentanți ai forțelor impersonale care guvernau lumea – bunuri, bani sau autoritate civilă –, iar „libertatea“ individului însemna lipsa de control asupra condițiilor propriei vieți, o stare de neputință față de lumea exterioară. A suprima această reificare și a restabili puterea omului asupra lucrurilor înseamnă totodată a restabili viața individuală, posibilitatea dezvoltării depline a aptitudinilor și talentelor indivizilor. Într-o asemenea comunitate, oamenii vor fi pentru prima dată cu adevărat individualități, și nu doar specimene ale clasei lor.

Așadar, după cum este cert că Marx nu urmează tradiția carteziană care concepea omul în termenii conștiinței de sine (pe care el o consideră secundă atât față de existența fizică, cât și față de cea socială), este, de asemenea, cert că el caută să prezerve principiul individualității, nu însă ca pe ceva antagonic interesului general, ci ca pe ceva pe deplin coincident cu acesta. Această viziune nu trebuie luată drept o nouă versiune a teoriei „interesului luminat“, care susține că un sistem de legi judicios conceput ar exclude conflictul dintre individ, privit ca esențialmente egoist, și colectivitate, potrivind lucrurile în așa fel încât actele antisociale să se întoarcă împotriva făptuitorilor lor,

ceea ce ar face ca adevăratul interes egoist să îndemne la un comportament socialmente constructiv. Marx respinge ideea de „egoism înnăscut", fiind, în această privință, mai apropiat de Fichte decât de Iluminism. El crede că abolirea dependenței față de forțe înstrăinate îi va reda omului natura sa socială, adică individul va accepta comunitatea ca pe propria natură interiorizată. Dar această comunitate, prezentă conștient în fiecare dintre membrii săi, nu este menită să topească personalitatea într-un tot anonim, omogen. Nu este vorba de impunerea sau de acceptarea voluntară a uniformității; în viziunea lui Marx, această idee aparține comunismului utopic primitiv, nu unei stări în care proprietatea privată a fost abolită, ci uneia în care ea încă nu s-a dezvoltat. Adevăratul comunism, dimpotrivă, va permite fiecăruia să-și dezvolte la maximum aptitudinile, înlăturând obstacolele create de puterea lucrurilor asupra ființelor umane, contingența vieții personale și înstrăinarea muncii, care-i reduce pe indivizi la un nivel egal de mediocritate. Marx considera totodată că în comunism posibilitățile individuale ale oamenilor se vor afirma în moduri socialmente constructive, astfel încât conflictele dintre indivizi își vor pierde orice *raison d'être.*

5. Stirner și filosofia egocentrismului

Problemele privitoare la personalitatea și la libertatea personală sunt tratate în *Ideologia germană* sub forma polemicii cu Max Stirner (1806–1856; numele real: Johann Kaspar Schmidt). Stirner era unul dintre Tinerii Hegelieni berlinezi, dar lucrarea sa, *Der Einzige und sein Eigentum* (*Unicul și proprietatea sa*, 1844), aparține perioadei de disoluție a vederilor Stângii Hegeliene și reinterpretează cultul umanității în forma unui egocentrism extrem. Ceva mai înainte, în 1841-1842, Stirner scrisese articole, recenzii și scrisori în diferite jurnale, în special în Rheinische Zeitung și Leipziger Allgemeine Zeitung. N-a izbutit să obțină un post în sistemul învățământului de stat și, o vreme, a predat la un pension de fete. Mai apoi, a contractat o căsătorie cu o femeie bogată și s-a lansat în speculații comerciale, care l-au dus la faliment și la închisoarea pentru datornici. Dar, fapt ce poate părea o ironie malițioasă a sorții, apostolul suveranității absolute a Eului a murit în urma unei înțepături de țânțar. Ulterior principalei sale lucrări, a mai scris câteva scurte articole și polemici și o culegere intitulată *Istoria reacțiunii* (1852). În Germania, lucrarea *Unicul*... a fost pentru scurt timp elogiată, iar

apoi uitată până în anii 1890, când a beneficiat de ample comentarii și a devenit o carte clasică a literaturii anarhiste. Cel puțin unele ramuri ale mișcării anarhiste l-au adoptat pe Stirner drept ideologul lor principal, iar în prezent el este adesea considerat un existențialist *avant la lettre*: principiul său de bază, conform căruia conștiința de sine personală nu este reductibilă la ceva diferit de ea însăși, poate fi într-adevăr considerat piatra unghiulară a existențialismului în cea mai timpurie versiune a sa. Este vorba aici de o coincidență, și nu de continuitate istorică; există totuși o legătură între Stirner și existențialismul modern, prin Nietzsche, care citise lucrarea lui Stirner, deși nu face nicăieri vreo referire expresă la ea.

Cartea lui Stirner este o proclamație a egoismului absolut, o afirmare filosofică a eului considerat nu ca un individ, corp sau suflet distinct, ci ca pură conștiință de sine, un eu în care existența și conștiința existenței sunt identice. *Der Einzige* – Unicul – este în mod deliberat opus lui *der Einzelne*, „individului" din filosofia liberală. Apologia lui Stirner la adresa unicității persoanei este o reacție extremă la reducerea de către Hegel a indivizilor la rolul de instrumente ale Ideii universale; dar se opune și cultului feuerbachian al umanității ca specie, creștinismului care subordonează omenirea valorilor impuse de Dumnezeu, liberalismului cu crezul său democratic în natura comună a omului, socialismului, iar într-o anumită măsură, chiar și lui Marx, citat într-un loc de Stirner ca autor al *Introducerii la filosofia hegeliană a dreptului*.

Stirner susține că întregul efort al filosofiei a constat, într-un fel sau altul, în a supune individul uman autentic câte unei forme a Ființei generale impersonale. Hegel a privat indivizii umani de realitate tratându-i drept manifestări ale spiritului universal. Feuerbach a eliberat omul de înstrăinarea religioasă doar pentru a înlocui tirania lui Dumnezeu prin tirania speciei, a omului sub aspectul lui universal. Așa cum Feuerbach i-a opus lui Dumnezeu omul, Stirner îi opune Omului Eul ireductibil, singurul prezent sieși în fiecare caz particular. Toate religiile, filosofiile și doctrinele politice cer să-mi îndrept atenția spre lucruri exterioare – Dumnezeu, om, societate, stat, omenire, adevăr – și niciodată nemijlocit spre mine însumi; or, eul meu e tot ce mă interesează, și el nu are nevoie de nicio justificare, tocmai pentru că e al meu. Aceasta îl face pe Stirner să adopte drept motto versul din Goethe: „Ich hab' mein Sach auf Nichts gestellt". („În nimeni nu m-am încrezut.") Eul nu poate fi descris în cuvinte care se folosesc la descrierea altor lucruri; el este absolut ireductibil, este

plenitudine sau subiectivitate suficientă sieși, un univers cu desăvârșire autoconținut. Afirmându-mi Eul, sunt pur și simplu ceea ce sunt; el este pentru mine singura realitate și singura valoare. Eul meu este suveran, nu recunoaște nicio autoritate sau constrângere cum ar fi umanitatea, adevărul, statul sau indiferent ce altă abstracție impersonală. Toate valorile generale îmi sunt străine și nu mă interesează. Din acest punct de vedere, diferențele dintre doctrinele morale sau filosofice sunt nesemnificative. Creștinismul condamna iubirea de sine, egoismul și autoindulgența; la fel face și liberalismul, deși potrivit unui alt principiu, iar rezultatul e același. Ideea de egalitate nu este mai puțin distructivă pentru Eul suveran decât despotismul lui Dumnezeu. Reducând indivizii la nivelul la care ei participă în mod egal la natura impersonală a umanității, circumscriu personalitatea umană și o distrug transformând-o în simplu exemplar al unei specii. Același lucru îl face socialismul atunci când caută să reducă Eul unic la anonimatul Ființei sociale, subordonând valorile lui celor ale comunității. Din punctul de vedere fundamental al emancipării Eului, nu-i mare deosebire între a fi înrobit Rațiunii impersonale hegeliene sau Umanității, unei ființe divine sau masei semenilor. Toate acestea urmăresc să reducă existența umană subiectivă la un gen de esență universală și să rezolve conflictul dintre subiectul gânditor și societate prin anihilarea celui dintâi. Adevărata cale de a pune capăt înstrăinării umane o constituie abolirea a tot ceea ce subordonează Eul unor valori universale, impersonale. Filosofia lui Stirner reprezintă, astfel, o afirmare a egoismului și egocentrismului total, în care întregul univers este luat în considerare doar pentru că e un mijloc pentru realizarea valorilor private ale individului.

Este posibilă pe această bază vreo viață de comunitate? Da, răspunde Stirner, dar relațiile dintre indivizi trebuie să fie neapărat personale, nu mijlocite de societate sau de instituții, și libere de forme reificate. Adevărata menire a educației nu este, așadar, formarea de oameni care să aducă servicii societății. Genul de educație care-și propune să formeze „buni cetățeni", ca în doctrina liberală, este o înrobire a Eului, un triumf al generalității asupra adevăratei existențe. Din acest punct de vedere, liberalismul este o continuare a creștinismului, iar comunismul, o continuare a liberalismului. Potrivit lui Stirner, individul uman este înstrăinat ori de câte ori este subordonat față de ceva din afara sa, inclusiv față de „bine" sau „adevăr", considerate valori obligatorii pentru toată lumea. Nu există bine general, nici lege morală care să-mi poată fi impusă ca o datorie; chiar și legile

logicii reprezintă o tiranie asupra existenței mele unice. O amenințare pentru aceasta este și limbajul, întrucât e o reificare a vieții.

Este, într-adevăr, greu de văzut cum ar putea fi înfăptuit în practică programul stirnerian al egoismului total. În viziunea sa, întreaga civilizație este un sistem de multiple presiuni asupra Eului, iar autoafirmarea unui om implică respingerea moravurilor și a realizărilor științifice și culturale ale comunității, care sunt toate, în raport cu el, niște instrumente de înrobire. Aparent, prin urmare, o revenire de la înstrăinare la autenticitate ar însemna negarea civilizației și întoarcerea la animalitate și la o dominație neînfrânată a pasiunilor individuale. Întrucât comportamentul specific uman este rezultatul unei civilizații colective, repudierea totală a normelor acestei civilizații ar însemna, inevitabil, o regresie la o stare preumană. Stirner nu enunță explicit această concluzie, mulțumindu-se să vorbească despre nevoia Eului de a se răzvrăti împotriva înrobirii, lucru pe care acesta îl face nu străduindu-se să schimbe în vreun fel condițiile exterioare, ci prin emanciparea conștiinței sale de sine personale, independent de lumea exterioară. Actul meu de răzvrătire este o autoafirmare prin care opun Eul meu oricărei forme de generalitate; ea nici nu așteaptă, nici nu presupune vreun succes exterior. (Personajul Raskolnikov din romanul lui Dostoievski, *Crimă și pedeapsă*, poate fi considerat o întruchipare a Eului așa cum îl concepe Stirner.) Teoria implică, așadar, că, în ultimă instanță, sursa înrobirii fiecărui om rezidă în el însuși; el este încătușat de propriile sale închipuiri false și de deferența sa față de entități universale, ceea ce înseamnă că se poate elibera singur, printr-un act pur spiritual.

În sistemul lui Stirner, Eul e întotdeauna unic. Aceasta înseamnă că el nu doar posedă calități ce-i sunt proprii și nu se întâlnesc nicăieri în altă parte, ci și că este efectiv inexprimabil în cuvinte. Subiectivitatea lui unică, ireductibilă, nu poate fi definită sau înțeleasă conceptual, deoarece limbajul constă din semne care denotă ceea ce au în comun două sau mai multe obiecte. Subiectivitatea transcende perimetrul rostirii umane. Viața Eului constă în a se recunoaște pe sine și gândurile sale ca fiind doar ale sale, și nu niște adevăruri generale, impersonale. Omul devine exclusiv el însuși, având-și rădăcinile înăuntrul său și o justificare intrinsecă; nu un individ aparținând unei comunități, ci un Eu ce-și trăiește propria viață. Valorile Eului se află în totală opoziție cu idei „universale“ cum sunt „legea“ sau „binele public“. Libertatea mea este dușmanul libertății generale; Eul meu se

aprehendează pe sine ca pe o negație a restului universului. Propriile dorințe și capricii îi sunt singura lege; pentru el, nu sunt obligatorii dispozițiile statului sau „drepturile omului". El nu cere nicio îndreptățire din partea societății și nu-și recunoaște nicio obligație față de ea; el are dreptul la orice izbutește să ia în stăpânire. Dacă un infractor scapă nepedepsit, n-are de ce să-și facă imputări; dacă este pedepsit, nu poate blama pe nimeni; în oricare dintre cele două cazuri, lucrurile stau așa cum trebuie. „Infracțiune" este o noțiune politico-juridică ce exprimă punctul de vedere al generalității, dar adevăratul delict constă în a încălca granițele Eului. Pentru egoistul în sensul lui Stirner, viața de comunitate are preț în măsura în care îi sporește propria putere. O comunitate de egoiști poate fi concepută, dar ea nu este o înjghebare stabilă bazată pe instituții, ci un proces continuu de unire și dezunire. Eul nu se lasă măsurat cu etalonul umanității; el își afirmă propria unicitate și nu recunoaște nimic exterior sieși, nici măcar gândirea; gândurile mele sunt totuna cu mine și ele nu recunosc niciun stăpân, niciun standard căruia să trebuiască să i se conformeze. Într-o comunitate sau adunare de egoiști nu există legături între om și semenii săi și, ca atare, nici conflicte, deoarece și conflictul este un fel de legătură.

Lucrarea lui Stirner marchează o ruptură definitivă între gândirea Tinerilor Hegelieni și doctrina lui Hegel însuși; criticile la adresa lui Hegel sunt duse până la absurd, prin condamnarea societății și culturii umane în numele suveranității monadice a subiectului. În atacul său virulent împotriva lui Hegel, Stirner invocă o temă pe care o găsim și la Marx: protestul față de reducerea ființelor umane individuale la rolul de instrumente ale Absolutului; cei doi formulează însă acest protest în moduri total diferite. Marx neagă și el că ar exista o „umanitate" dincolo de indivizi și deasupra acestora, dar privește individualitatea ca pe un produs al civilizației. Pentru Stirner, în schimb, individualitatea este același lucru cu experiența subiectivității: a exista nu înseamnă nimic altceva decât a fi conștient că exiști. În această privință, el poate fi considerat pe drept cuvânt un precursor al existențialismului. În același timp, filosofia sa reprezintă un atac împotriva valorii tuturor legăturilor dintre ființele umane și împotriva întregului proces istoric de dezvoltare colectivă. Așa cum se arată în studii recente ale lui Helm, doctrina lui Stirner i-a inspirat nu numai pe anarhiști, ci și diferite grupuri germane care au fost precursoare nemijlocite ale fascismului. La prima vedere, totalitarismul nazist ar putea să pară opusul individualismului radical al lui Stirner. Dar fascismul a fost, înainte de toate, o

încercare de dizolvare a tuturor legăturilor sociale create de istorie și de înlocuire a acestora prin legături artificiale între indivizi de la care se aștepta supunere implicită față de stat pe temeiul egoismului absolut. Educația fascistă îmbina teze ale egoismului asocial cu conformismul cel mai strict, acesta din urmă fiind pentru individ mijlocul de a-și asigura o nișă proprie în sistem. Filosofia lui Stirner nu are nimic de spus împotriva conformismului, ea se împotrivește doar subordonării individului față de vreun principiu superior; egoistul este liber să se adapteze la lume dacă se vădește că, prin aceasta, va avea ceva de câștigat. „Răzvrătirea" sa poate să îmbrace și forma servilității extreme, dacă aceasta convine interesului său; singurul lucru pe care trebuie să nu-l facă este să se lase dominat de valori sau mituri „generale" ale umanității. Idealul totalitar al unei societăți încazarmate, din care toate legăturile istorice au fost eliminate, este perfect compatibil cu principiile lui Stirner; egoistul, prin însăși natura sa, trebuie să fie gata să lupte sub orice steag care se vădește a-i fi avantajos.

6. Critica lui Stirner. Individul și comunitatea

În *Ideologia germană*, Marx și Engels dezvoltă o critică necruțătoare la adresa lui Stirner, punând în contrast sterilitatea și neputința „răzvrătirii" lăuntrice a egoistului cu actul revoluției la care individul participă împreună cu comunitatea și se eliberează el însuși pe această cale. Acest argument anticipează în anumite privințe disputa din zilele noastre dintre marxiști și existențialiști. Pe lângă sarcasmul ei șfichiuitor, polemica purtată de Marx și Engels cuprinde și unele pasaje de importanță capitală pentru înțelegerea marxismului. Marx nu-l atacă pe Stirner din punctul de vedere hegelian și nu combate doctrina acestuia despre suveranitatea Eului subordonând individul vreunei forme a rațiunii universale, societății sau statului, ci avansează, în linii mari, o teorie în care individualitatea adevărată (și nu doar un subiect fictiv, autonom și autarhic) are posibilitatea de a-și găsi locul în comunitate fără a sacrifica unicitatea esenței sale.

Marx denunță ca fiind fără suport real ideea unei ființe umane a cărei viață, în totalitatea ei, nu este decât un caleidoscop al conștiinței de sine și care poate fi indiferentă sau insensibilă la schimbările fizice și sociale, când, în fapt, acestea le condiționează pe cele mintale. „Eul" stirnerian scapă înțelegerii, iar actele lui sunt, prin definiție, neproductive. În opinia lui Marx, Stirner nu face decât să exprime nemulțumirea neputincioasă, sentimentală a

filistinului care se răzvrătește împotriva entităților considerate sacrosancte în epoca sa, dar își ține gândurile pentru sine, neîncercând să le transpună în realitate. Stirner își închipuie că poate distruge statul printr-un act intelectual, când, de fapt, nu face decât să-și dea în vileag incapacitatea de a-l critica în chip material. Diferența dintre revoluție și revolta à la Stirner nu constă în aceea că una este un act politic, iar cealaltă unul egoist, ci în faptul că cea de a doua este doar o stare de spirit, și nu act de vreun fel. Stirner își închipuie că se poate lepăda de orice legături umane și că statul se va prăbuși de bunăvoie când membrii săi se vor rupe de el; că va birui lumea printr-un atac în sfera ideilor. El vrea să se elibereze de orice instituții comunitare, considerate a fi întruchipări ale „voinței generale", când, de fapt, „voința generală" este expresia nevoii pe care o simte clasa dominantă de a-și împodobi dominația cu o aură ideologică de universalitate, deși poziția ei nu depinde în niciun fel de preferințele ei. Programul stirnerian de eliberare prin egoism se reduce la simplul fapt că egoistului i-ar plăcea să dea la o parte lumea în măsura în care aceasta îl stânjenește, dar nu are nimic împotrivă să o folosească pentru a înainta în propria-i carieră.

Nu-i decât o iluzie pioasă, susține Marx, să te aștepți ca indivizii să trăiască laolaltă fără ajutorul comunității și al instituțiilor ei. Nu stă în puterea individului să hotărască dacă relațiile sale cu alții vor fi personale sau instituționale; diviziunea muncii face ca relațiile personale să se transforme cu necesitate în relații de clasă, iar superioritatea unui individ față de un altul să se exprime în relația socială numită „privilegiu". Indiferent care ar putea fi intențiile indivizilor, caracterul și nivelul forțelor productive determină caracterul social al relațiilor dintre ei.

> Întotdeauna și în toate împrejurările, indivizii „au pornit de la ei înșiși", dar, deoarece n-au fost „unici" [*einzig*] în sensul de a nu avea nevoie de relații reciproce, deoarece *nevoile* lor, adică natura acestora și modul de a le satisface, îi uneau unii de alții (relații între sexe, schimbul, diviziunea muncii), ei *au trebuit* să intre în relații reciproce. Deoarece, însă, nu intrau în relații reciproce ca niște Euri pure, ci ca indivizi aflați pe o anumită treaptă de dezvoltare a forțelor lor productive și a nevoilor lor și deoarece, la rândul lor, aceste relații determinau producția și nevoile, tocmai comportarea personală, individuală a oamenilor, comportarea lor reciprocă ca indivizi a creat relațiile existente și le creează din nou în fiecare zi... Istoria unui individ, departe de a putea fi despărțită de aceea a indivizilor care l-au precedat sau îi sunt contemporani, este, dimpotrivă, determinată de ea.

Pentru Marx, așadar, intențiile indivizilor nu contează prea mult în determinarea efectului și a semnificației sociale a

comportamentului lor într-o situație în care nu indivizii reglementează legăturile sociale, ci legăturile pe care le-au creat devin o forță de sine stătătoare, străină, care reglează viețile indivizilor. În epoca noastră, individualitatea este copleșită de forme materiale sau de „accidental"; această constrângere a atins o formă extremă și, prin aceasta, a impus omenirii necesitatea de a înfăptui o revoluție care va suprima elementul de contingență și va reda indivizilor puterea de a controla relațiile lor reciproce. Comunismul înseamnă tocmai aceasta: restabilirea controlului indivizilor asupra formelor materiale, reificate, în care se exprimă relațiile lor reciproce. În ultimă analiză, sarcina omenirii constă în a aboli diviziunea muncii, iar aceasta presupune atingerea unui stadiu de dezvoltare tehnologică la care sistemul de proprietate privată și de diviziune a muncii a devenit o cătușă a cărei abolire o impune tehnologia însăși. „Proprietatea privată poate fi desființată numai cu condiția unei dezvoltări omnilaterale a indivizilor, tocmai pentru că formele de relații și forțele productive existente sunt omnilaterale, și numai niște indivizi care se dezvoltă omnilateral pot să și le însușească, adică să le transforme într-o manifestare liberă a vieții lor." Într-o societate comunistă, dezvoltarea universală a indivizilor nu este o vorbă goală, dar ea nu înseamnă că individul va căuta să se afirme independent de ceilalți (ceea ce, oricum, este o imposibilitate), într-o izolare monadică și în afirmarea drepturilor sale împotriva comunității. Dimpotrivă…

> … această dezvoltare este condiționată tocmai de legătura dintre indivizi, legătură care se alcătuiește în parte de premisele economice, în parte din solidaritatea necesară pentru dezvoltarea liberă a tuturor și, în sfârșit, din caracterul universal al activității indivizilor pe baza forțelor productive existente.

Din acest motiv, ideea eliberării individuale bazată pe categoria stirneriană de Eu unic este o fantezie gratuită. Dacă prin „unicitate" se înțelege doar conștiința unicității, aceasta se poate realiza, firește, în orice condiții, ca act al gândirii pure, fără nicio schimbare în realitatea exterioară. Dacă se înțelege doar faptul evident că fiecare om este diferit, într-o privință sau alta, de oricare altul, atunci ea nu poate fi un program, de vreme ce, în această accepțiune banală, ea există deja. După cum observa Leibniz, nu există două lucruri identice; nici măcar pașapoartele a doi oameni nu sunt la fel, iar în felul acesta până și birocrația polițienească asigură identitatea și unicitatea fiecărei ființe umane. Dar pe noi nu astfel de banalități ne preocupă. Pentru ca ideea de

„unicitate“ să fie de vreun folos, ea trebuie să semnifice originalitatea, o aptitudine sau o dexteritate particulară; dar acestea nu se pot etala decât ca virtuți sociale, în cadrul comunității.

> Unicitatea, în sensul de originalitate, presupune că activitatea individului incomparabil dintr-o anumită sferă se deosebește de activitatea *altor indivizi din aceeași sferă*. Persiani este o cântăreață incomparabilă tocmai pentru că e *cântăreață* și e comparată cu alte cântărețe.

În lumina acestei analize, putem sesiza ușor eroarea interpretărilor totalitariste ale doctrinei lui Marx, mai puțin frecvente astăzi decât odinioară, care prezintă idealul său de comunism ca pe o societate în care individul se confundă cu specia prin extincția oricărei inițiative creatoare și a tuturor calităților care l-ar putea distinge de semenii săi. Pe de altă parte, Marx nu crede că indivizii își pot determina sau afirma adevărata lor personalitate printr-un simplu act de autocunoaștere. Autoafirmarea, în această accepțiune, poate avea loc în orice condiții, ea nu reclamă nicio schimbare în lumea legăturilor sociale și, ca atare, nu poate eradica aservirea umană sau procesul prin care ființele umane făuresc și refăuresc neîncetat cătușele propriei lor înstrăinări. În concepția lui Marx, afirmarea propriei individualități presupune restabilirea „caracterului social“ sau a „naturii de specie“ ca distinctă și opusă stării de „contingență“, adică de înrobire față de niște forțe înstrăinate. În comunism, dispariția antagonismului dintre aspirațiile personale și specie nu este o chestiune de identificare, forțată sau voluntară, a celor două și, deci, de uniformitate și mediocritate generalizată. Ea înseamnă că, atunci condițiile vor fi de așa natură, indivizii își vor putea dezvolta pe deplin aptitudinile, nu în conflict unul cu celălalt, ci într-un mod socialmente valoros, în loc ca superioritatea să se transforme, ca acum, în privilegiu sau în subjugarea altora. „Depersonalizarea“, dacă ni se îngăduie folosirea acestui termen modern, derivă din subjugarea indivizilor față de creațiile propriilor lor mâini și creiere; ea nu poate fi lecuită printr-o simplă reformare a ideilor, ci presupune redobândirea controlului asupra forțelor inanimate care au ajuns stăpâne peste propriii lor creatori.

Cu toate acestea, a spune că Marx n-a avut în vedere o versiune totalitară a teoriei sale nu e totuna cu a spune că această versiune este o greșeală și nimic mai mult. La vremea potrivită, va trebui să ne întrebăm dacă versiunea unității sociale preconizată de Marx nu este și ea, într-o anumită măsură, răspunzătoare pentru forma

totalitară a marxismului. Poate fi oare imaginată această unitate în vreun fel diferit de statul totalitar, indiferent de ce anume credea Marx însuși?

7. Înstrăinarea și diviziunea muncii

În *Ideologia germană* și în scrierile sale ulterioare, Marx folosește mai puțin frecvent termenul „înstrăinare", iar unii critici au tras de aici concluzia că el încetase să mai gândească societatea în aceleași categorii ca înainte. Această concluzie pare însă greșită. Potrivit *Manuscriselor pariziene*, procesul care dă naștere tuturor celorlalte forme de aservire este cel al muncii înstrăinate, față de care proprietatea privată este un fenomen secund; Marx nu investighează însă ce anume dă naștere muncii înstrăinate înseși. În *Ideologia germană*, rădăcina tuturor relelor este diviziunea muncii, proprietatea privată fiind considerată și aici un fenomen derivat. Nu trebuie presupus însă că „diviziunea muncii" este doar o formulare mai precisă a termenului destul de vag de „înstrăinare". În concepția lui Marx, diviziunea muncii, ca efect al îmbunătățirii uneltelor, este sursa primară a procesului de înstrăinare și, prin el, a proprietății private. Aceasta se întâmplă deoarece diviziunea muncii duce cu necesitate la comerț, adică la transformarea obiectelor produse de om în purtătoare ale valorii de schimb abstracte. Când lucrurile devin mărfuri, premisele înstrăinării sunt create deja. Inegalitatea, proprietatea privată, instituțiile politice înstrăinate menite să protejeze privilegiile, toate acestea sunt o continuare a aceluiași proces. Fenomenul „muncii înstrăinate" continuă să acționeze și să fie generat în producție. O formă particulară de înstrăinare ia naștere în urma separării muncii intelectuale de cea fizică. Aceasta duce la autoiluzionarea ideologilor, care cred că ideile lor nu sunt dictate de nevoi sociale, ci își trag puterea din surse imanente; însăși existența ideologilor, ca grup, contribuie la consolidarea credinței că ideile au o valabilitate inerentă, proprie lor.

O notă anexată Părții I a *Ideologiei germane* oferă dovada că Marx nu a abandonat categoria de înstrăinare și că a considerat diviziunea muncii sursa ei primordială. Iată cum sună ea:

> Indivizii s-au considerat întotdeauna pe ei înșiși punctul de plecare, relațiile dintre ei sunt o parte a procesului real al vieții lor. Cum se face atunci că relațiile lor pot deveni independente de ei, că forțele propriilor

lor vieți ajung să-i domine? Răspunsul este, într-un cuvânt, diviziunea muncii, al cărei grad depinde de măsura în care s-au dezvoltat forțele productive.

Deși cuvântul „înstrăinare“ apare mai puțin frecvent, teoria înstrăinării este prezentă în filosofia socială a lui Marx până la sfârșitul vieții lui; „fetișismul mărfii“ din *Capitalul* nu este altceva decât o particularizare a ei. Când Marx scrie că bunurile produse pentru piață îmbracă o formă independentă, că în procesul de schimb relațiile sociale le apar participanților ca relații între lucruri, asupra cărora ei nu au niciun control (valoarea de schimb fiind în mod fals reprezentată ca ceva inerent obiectului, și nu ca o materializare a muncii) și că tipul suprem al acestui fetișism sunt banii ca etalon al valorii și mijloc de schimb, în toate acestea Marx reia teoria înstrăinării formulată de el în 1844. Că relațiile sociale și istoria în întregul ei sunt opera oamenilor, care se sustrage controlului lor și capătă un aspect din ce în ce mai autonom, aceasta a fost, până la sfârșit, o determinantă fundamentală a ideilor lui Marx referitoare la degradarea omenirii în condițiile capitalismului și la funcția socială a revoluției proletare.

8. Eliberarea omului și lupta de clasă

Mai există un punct despre care unii critici au considerat că marchează o schimbare semnificativă de atitudine în *Ideologia germană*, și anume că, în timp ce în *Manuscrise* și în scrierile anterioare lor Marx vorbea de emanciparea omenirii în general, această idee este acum înlocuită cu cea a luptei de clasă dintre proletariat și burghezie. De fapt, nici în privința asta nu a intervenit o schimbare reală. De-a lungul întregii sale vieți, Marx a privit comunismul ca pe o eliberare a întregii omeniri; proletariatul urma să fie instrumentul conștient al acestei eliberări, deoarece el era clasa care a suferit gradul extrem de dezumanizare. Este general recunoscută ca fiind esențialmente a lui Marx ideea potrivit căreia comunismul înseamnă abolirea sistemului de clasă, nu doar înlocuirea unei clase dominante de către o alta; iar aceasta concordă întru totul cu ideea de eliberare din scrierile sale mai timpurii. Dezumanizarea nu poate afecta o singură clasă; ea se regăsește la toate clasele, deși în grade diferite și deși clasa posedantă o transformă într-o sursă de mândrie. Ce-i drept, aspectul eliberării universale este mai puțin proeminent în

lucrările de mai târziu ale lui Marx decât cel al revoluției inspirate de interesul de clasă al proletariatului. Asta se observă deja în *Ideologia germană* și se explică ușor prin contextul ei polemic și, în special, prin critica pe care o face „adevăratului socialism". Potrivit doctrinei acestuia din urmă, utopia socialistă, care presupune eliberarea generală a omenirii, putea și trebuia să fie înfăptuită printr-un apel moral universal către toate clasele fără deosebire. Cu alte cuvinte, „adevăratul socialism" însemna socialism fără luptă de clasă și fără revoluție inspirată de interese de clasă. Marx, însă, era convins că interesul particular al proletariatului și lupta sa împotriva claselor posedante sunt forța motrice a revoluției socialiste și că, deși această revoluție avea să ducă la dispariția definitivă a claselor și a antagonismului social, va exista în mod inevitabil o perioadă de tranziție în decursul căreia proletariatul va continua să se opună exploatatorilor. Pe măsură ce a ajuns să cunoască mai îndeaproape realitățile politice, Marx a devenit mai interesat de organizarea revoluției decât de zugrăvirea societății ideale, ca să nu mai vorbim de planificarea detaliilor comunismului în acțiune, așa cum se găsește la Fourier și la alții; a devenit, așadar, mai interesat de lupta de clasă decât de escatologia socială. Cu toate acestea, întreaga teorie a luptei de clasă nu avea niciun sens fără acea escatologie, iar Marx a rămas atașat, de-a lungul întregii sale vieți, premiselor de bază ale comunismului așa cum le formulase în 1844. El considera că în lupta dintre clase nu servește la nimic invocarea intereselor general-umane, ci doar a intereselor celor oprimați. Mai târziu, îndeosebi în *Critica Programului de la Gotha*, el a făcut în mod expres distincție între prima fază postrevoluționară, negativă, și comunitatea universală din viitor. Dar a avut continuu în minte perspectiva acestei comunități universale, după cum se poate vedea, de pildă, în volumul al treilea al *Capitalului*, iar ea nu este incompatibilă nici cu teoria luptei de clasă, nici cu credința că proletariatul, apărându-și propriul interes de clasă, va fi eliberatorul întregii specii umane.

9. Semnificația epistemologică a teoriei falsei conștiințe

„Falsa conștiință" nu este privită de Marx ca o „eroare" în sens cognitiv, întocmai cum emanciparea conștiinței nu constă în redescoperirea „adevărului" în sensul curent al termenului. În *Ideologia germană*, la fel ca în *Manuscrisele pariziene*, Marx refuză să se preocupe de chestiuni epistemologice. Pentru el, problema „reflectării" lumii în mintea noastră nu se pune decât în sensul

afirmației sale repetate potrivit căreia conștiința înseamnă conștientizarea de către oameni a propriilor lor vieți. Întrebările privind corespondența dintre gândire și realitatea-în-sine sunt lipsite de sens, la fel ca opoziția dintre subiect și obiect, considerate ca două entități independente, dintre care una receptează imagini produse de cealaltă. După cum se exprimă Marx în *Teze despre Feuerbach*, chestiunea realității lumii privite ca fiind ceva distinct de interesele umane practice este „pur scolastică" și este rezultatul mistificării ideologice.

> Întreaga problemă a trecerii de la gândire la realitate și, implicit, de la limbaj la viață există numai ca iluzie filosofică: ea este justificată numai pentru spiritul filosofic, nedumerit de ordinea și natura presupusei sale detașări de viața reală.

Cum natura extraumană nu reprezintă nimic pentru om, care cunoaște natura doar ca pe o obiectivare a propriei lui activități (ceea ce, firește, nu înseamnă că el a creat-o în sens fizic), și cum cunoașterea înseamnă conferirea unui sens uman lucrurilor, deosebirea dintre falsa conștiință și conștiința eliberată nu este aceeași cu deosebirea dintre eroare și adevăr, ci este o deosebire funcțională legată de scopurile cărora le servește gândirea în viața colectivă a oamenilor. „Falsa" gândire este cea care confirmă starea de aservire umană și care nu este conștientă de propria-i funcție; gândirea emancipată este afirmarea umanității, prin ea omul devenind capabil să-și dezvolte aptitudinile native. Conștiința este aspectul mental al vieții umane, un proces social (întrucât conștiința se realizează numai prin limbaj) prin care oamenii comunică între ei și își apropriază natura sub formă umanizată. Ea poate fie să potențeze robia omului, devenit captiv obiectelor materiale și fiind dominat de acestea, fie să contribuie la eliberarea lui. După cum se exprimă Marx în critica sa la adresa lui Hegel:

> Din punctul de vedere al autocunoașterii, ceea ce e inacceptabil în înstrăinare nu este faptul că obiectul este definit, ci că este obiectiv.

Sau, cum spune în unul dintre articolele sale timpurii:

> Caracterul lucrurilor este un produs al rațiunii. Orice obiect, pentru a fi ceva, trebuie să se distingă și să rămână distinct. Prin faptul că impune o formă determinată fiecărui obiect al discursului și, pentru a spune așa, dă o configurație permanentă realității fluide, rațiunea creează diversitatea lumii, care nu ar fi universală în lipsa multor unilateralități.

Pentru Marx, așadar, nu se pune problema unei valori epistemologice a cunoașterii distincte de valoarea acesteia în calitate de organ al autoafirmării umane. Restabilirea unei conștiințe sănătoase este un aspect, și nu doar un rezultat, al dezînstrăinării muncii. Epistemologia lui Marx este parte componentă a utopiei sale sociale. Comunismul suprimă falsa conștiință, dar nu prin înlocuirea unei imagini incorecte a lumii prin una corectă, ci prin risipirea iluziei că gândirea este sau ar putea să fie altceva decât expresia unei stări a vieții. Nu este vorba de a oferi noi răspunsuri problemelor de metafizică și de epistemologie, ci de a le nega valabilitatea, fie că e vorba de problema creării lumii de către Dumnezeu sau de cea a „ființei-în sine“ și de relația ei cu datele subiective. Odată înțelese geneza și funcția gândirii umane, problemele pur epistemologice încetează de a se mai pune. Gândirea este întotdeauna o articulare a propriului său timp în istorie, dar dacă este „bună“ sau „proastă“ nu depinde doar de utilitatea ei pentru clasa dominantă (material și deci și intelectual) din acel timp, căci, dacă ar fi așa, ar trebui să considerăm gândirea burgheză ca fiind „bună“ în prezent. Gândirea poate și trebuie să fie judecată dintr-un punct de vedere absolut, nu însă prin raportare la o realitate separată de om, ci la conștiința emancipată, care afirmă în chip absolut „esența de specie“ a omului. Conștiința poate fi, așadar, falsă, chiar și dacă exprimă corect situația istorică în care ia naștere; iar despre falsă conștiință sau ideologie putem vorbi doar cu referire la starea absolută de emancipare. Având în vedere că Marx concepe rațiunea ca pe un organ practic al existenței colective, iar obiectul ca fiind ceva definit de rațiune, deși nu obiectivat de ea, putem caracteriza epistemologia lui ca una a subiectivismului generic.

IX

RECAPITULARE

În această fază a expunerii noastre putem încerca o recapitulare a gândirii lui Marx în forma pe care o avea în 1846. Începând din 1843, el și-a dezvoltat ideile cu extremă consecvență și toată opera sa de mai târziu poate fi considerată o continuare și elaborare a trunchiului ideatic constituit deja pe vremea *Ideologiei germane.*

1. Punctul de plecare al lui Marx este întrebarea escatologică preluată de la Hegel: cum poate fi reconciliat omul cu sine însuși și cu lumea? Potrivit lui Hegel, aceasta se produce atunci când Spiritul, după ce a trecut prin travaliul istoriei, ajunge finalmente să înțeleagă lumea ca pe o exteriorizare a lui; el asimilează și ratifică lumea ca pe propriul lui adevăr, o despoaie de caracterul ei obiectiv și actualizează tot ceea ce în ea a fost la început doar potențial. Urmându-l pe Feuerbach, Marx așază în centrul tabloului său „realitatea pământească" a Omului, ca opusă Spiritului hegelian, care se dezvoltă prin indivizii empirici sau folosindu-i pe aceștia ca instrument. „Pentru om, rădăcina este omul însuși", realitatea de bază, derivată din ea însăși și justificată prin ea însăși.

2. Marx, asemenea lui Hegel, preconizează reconcilierea omului cu lumea, cu el însuși și cu ceilalți. Urmându-l însă pe Feuerbach împotriva lui Hegel, el nu înțelege aceasta în sensul recunoașterii ființei ca fiind produsul cunoașterii de sine, ci în sensul identificării surselor înstrăinării în viața pământească a omului și în sensul depășirii acestei stări de lucruri. Respingând „principiul critic" al Tinerilor Hegelieni, el refuză să accepte conflictul etern, teoretizat de aceștia, dintre autocunoașterea negativă și rezistența opusă de o lume inertă, având în vedere o stare dezînstrăinată în care omul se va afirma într-o lume creată de el însuși. Pe de altă parte, el își declară dezacordul cu viziunea lui Feuerbach, potrivit

căreia înstrăinarea rezultă din conștiința mitopoietică ce face din Dumnezeu un precipitat al valorilor umane; Marx privește conștiința însăși ca fiind produsul înstrăinării muncii.

3. Munca înstrăinată este o consecință a diviziunii muncii, care, la rândul ei, se datorează progresului tehnic și, ca atare, este un fenomen istoric inevitabil. Marx este de acord cu Hegel, împotriva lui Feuerbach, în ideea că înstrăinarea nu este doar ceva distructiv și inuman, ci este o condiție a viitoarei dezvoltări omnilaterale a umanității. Se desparte însă de Hegel atunci când privește istoria de până atunci nu ca pe o cucerire progresivă a libertății, ci ca pe un proces de degradare care și-a atins punctul culminant în societatea capitalistă matură. Este, totuși, necesar pentru viitoarea eliberare a omului ca el să treacă prin extremele suferinței și dezumanizării, deoarece nu este în joc recâștigarea unui paradis pierdut, ci recucerirea umanității.

4. Înstrăinarea înseamnă subjugarea omului de către propriile lui creații, care au luat aparența unor lucruri de sine stătătoare. Caracterul de marfă al produselor și expresia lor sub formă de bani (*cf.* Hess) au drept efect faptul că procesul social de schimb este reglementat de factori care acționează independent de voința umană, în felul unor legi naturale. Înstrăinarea dă naștere proprietății private și instituțiilor politice. Statul creează o comunitate fictivă menită să înlocuiască lipsa de comunitate reală din societatea civilă, unde relațiile dintre oameni îmbracă inevitabil forma unui conflict de egoisme. Înrobirea colectivității față de propriile ei produse atrage după sine izolarea reciprocă a indivizilor.

5. Rezultă că înstrăinarea nu poate fi suprimată pe calea simplei gândiri despre ea, ci prin înlăturarea cauzelor care o generează. Omul este o ființă practică, iar ideile sale sunt aspectul conștient al vieții sale practice, deși faptul acesta este disimulat de falsa conștiință. Gândirea este guvernată de nevoi practice, iar imaginea lumii în mintea umană este reglementată nu de calitatea intrinsecă a obiectelor, ci de sarcina practică cu care ea se confruntă. Odată ce am înțeles acest lucru, ne dăm seama de inanitatea unor întrebări ivite doar pentru că filosofii n-au înțeles condițiile care le-au dat naștere, în particular separarea activității teoretice de cea practică. Noi tăgăduim validitatea problemelor metafizice și epistemologice generate de falsa speranță a atingerii unei presupuse realități absolute situate dincolo de orizontul ființelor umane.

6. „Depășirea înstrăinării" este o altă denumire pentru comunism, o transformare totală a existenței umane, recuperarea

de către om a esenței sale de specie. Comunismul pune capăt divizării vieții între sfera publică și cea privată și diferenței dintre societatea civilă și stat; el suprimă nevoia de instituții politice, de autoritate politică și de guverne, proprietatea privată și sursa ei, care este diviziunea muncii. El desființează sistemul de clasă și exploatarea, vindecă sciziunea din natura umană și dezvoltarea unilaterală, mutilantă a individului. Contrar concepției lui Hegel, distincția dintre stat și societatea civilă nu este veșnică. Contrar vederilor iluminismului liberal, înfăptuirea armoniei sociale nu trebuie căutată pe calea unei reforme legislative care să reconcilieze egoismul fiecărui individ cu interesul colectiv, ci pe calea abolirii cauzelor generatoare de antagonism. Individul va absorbi în sine societatea; grație dezînstrăinării, el va recunoaște în umanitate propria natură interiorizată. Solidaritatea voluntară, și nu constrângerea sau reglementarea juridică a intereselor, va asigura deplina armonie a relațiilor umane. Specia (*cf.* Fichte) se va putea atunci realiza în individ. Comunismul abolește puterea relațiilor obiectificate asupra ființelor umane, îi redă omului controlul asupra propriilor opere, restabilește funcționarea socială a intelectului și a simțurilor sale și înlătură divorțul dintre umanitate și natură. El reprezintă împlinirea vocației umane, reconcilierea dintre esență și existență în viața umană. El înlesnește, de asemenea, conștientizarea caracterului practic, uman și social al oricărei activități intelectuale și repudiază falsa independență a formelor existente de gândire social: filosofia, dreptul, religia. Comunismul transpune filosofia în realitate și, prin aceasta, totodată, o desființează.

7. Comunismul nu-i răpește omului individualitatea și nu coboară aspirațiile și aptitudinile personale la nivelul mediocrității generalizate. Dimpotrivă, puterile individului nu pot înflori decât dacă el le privește ca pe niște forțe sociale, valoroase și eficiente nu în izolare, ci în cadrul comunității umane. Numai comunismul face posibilă folosirea corespunzătoare a capacităților umane; grație varietății progresului tehnic, el asigură eliberarea activității specific umane de constrângerea nevoii fizice și de presiunea foamei, făcând-o astfel cu adevărat creatoare. El constituie înfăptuirea libertății nu numai față de exploatare și de puterea politică, ci și față de nevoile trupești imediate. El este soluția problemei istoriei și totodată sfârșitul istoriei așa cum o cunoaștem până acum, unde viața individuală și cea colectivă erau supuse contingenței. De acum încolo, omul va putea să-și determine liber propria dezvoltare în loc să fie aservit unor forțe

materiale pe care el le-a creat, dar pe care nu le mai poate stăpâni. În comunism, omul nu mai este la cheremul întâmplării, ci stăpân și făuritor conștient al propriului destin.

8. Contrar susținerilor socialiștilor utopici, comunismul nu este un ideal opus lumii reale, o teorie care ar fi putut fi inventată și pusă în practică în orice moment al istoriei, ci este un *trend* din istoria contemporană care generează premisele comunismului și merge inconștient în direcția acestuia. Lucrurile stau așa deoarece, în epoca prezentă, dezumanizarea ajunge la maximum și, pe de o parte, îl degradează pe muncitor transformându-l în marfă, iar pe de alta, îl reduce pe capitalist la statutul de poziție anonimă într-un registru contabil. Proletariatul, fiind întruchiparea dezumanizării și negația pură a societății civile, este destinat să producă răsturnarea care va pune capăt tuturor claselor sociale, inclusiv lui însuși. Interesul proletariatului, ca al niciunei alte clase, coincide cu nevoile omenirii în ansamblu. El nu este, așadar, o simplă cumulare de suferință, degradare și mizerie, ci și instrumentul istoric prin care omul își va redobândi moștenirea. Înstrăinarea muncii a acționat de-a lungul epocilor spre a crea clasa muncitoare, agentul desființării ei.

9. Proletariatul nu se rezumă însă la a fi instrumentul unui proces istoric impersonal; el își împlinește destinul fiind conștient de acest destin și de propria situație excepțională. Conștiința proletariatului nu este o simplă conștientizare pasivă a rolului ce-i revine în istorie, ci este o conștiință liberă și un izvor de inițiativă revoluționară. Aici, dispare opoziția dintre necesitate și libertate, pentru că ceea ce este, în fapt, istoricește inevitabil îmbracă forma unei inițiative libere a conștiinței proletare. Înțelegându-și propria poziție, proletariatul nu doar înțelege lumea, ci, *ipso facto*, purcede la schimbarea ei. Această conștiință nu este o simplă recunoaștere și asimilare a istoriei trecute, ci este orientată spre viitor, într-un impuls activ de transformare. În același timp, ea nu este, ca la Fichte și la Tinerii Hegelieni, o simplă negare a ordinii existente, ci un îndemn la crearea unei mișcări care, potențial, există deja, o tendință inerentă a istoriei, însă una ce poate fi pusă în mișcare doar de libera inițiativă a unor ființe umane. În felul acesta, situația proletariatului combină necesitatea istorică și libertatea.

10. Deși comunismul înseamnă transformarea, până la urmă, a tuturor sferelor vieții și conștiinței umane, forța motrice a revoluției care îi dă naștere nu poate fi decât interesul de clasă al proletariatului exploatat și oropsit. Revoluția are de înfăptuit o sarcină negativă, iar aceasta revine proletariatului cât timp este

necesară continuarea luptei împotriva claselor posedante. Comunismul nu ia ființă prin simpla abolire a proprietății private, el presupune o lungă perioadă de convulsii sociale care nu poate avea decât deznodământul cerut de istorie și de perfecționarea instrumentelor de producție. Comunismul are ca precondiție o dezvoltare tehnică avansată și o piață mondială și va duce, la rândul său, la o și mai intensă dezvoltare tehnică. Aceasta însă nu se va mai întoarce, ca în trecut, împotriva creatorilor ei, ci le va permite autorealizarea deplină ca ființe umane.

* * *

Acestea sunt principiile fundamentale ale teoriei lui Marx, de care el nu s-a îndepărtat niciodată. Întreaga sa operă, până la ultima pagină a *Capitalului*, a constat în reafirmarea și detalierea acestor idei. Engels, dintr-un punct de vedere mai empiric, a dat expresie aceleiași viziuni despre o societate comunistă fără clase, care urma să ia ființă din inițiativa clasei muncitoare în consens cu tendința firească a istoriei. Pe de altă parte, Engels a adoptat un punct de vedere diferit cu privire la legătura cognitivă și ontologică dintre om și natură. În scrierile sale de maturitate, ideea de „filosofie a praxisului“, în sensul pe care l-am discutat mai înainte, cedează locul unei teorii care supune omenirea legilor generale ale naturii și face din istoria umană o particularizare a acestor legi, îndepărtându-se astfel de concepția despre om ca proprie „rădăcină“ (potrivit expresiei lui Marx) și despre „umanizarea“ naturii. Prin aceasta, Engels a creat o nouă versiune a filosofiei marxiste, diferită la fel de mult de originalul său pe cât e de diferită cultura europeană postdarwiniană de cea a epocii care a precedat-o.

X

IDEILE SOCIALISTE DIN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA PRIVITE ÎN COMPARAȚIE CU SOCIALISMUL MARXIAN

1. Apariția ideii socialiste

După 1847, Marx a revenit ocazional la speculații filosofice de genul celor care i-au dominat scrierile timpurii. Aceste reveniri sunt importante, deoarece confirmă continuitatea esențială a gândirii sale și ne permit să punem în legătură ideile sale politice și economice cu liniamentele gândirii sale timpurii. Totuși, scrierile sale de maturitate se focalizează asupra unei analize din ce în ce mai precise, având drept cea mai finisată versiune *Capitalul*, cea a funcționării economiei capitaliste, polemizând totodată cu diverse doctrine și programe socialiste care, în opinia sa, răstălmăceau faptele istorice și economice și stânjeneau dezvoltarea mișcării revoluționare a muncitorilor. După ce s-a răfuit cu „adevăratul socialism" german, Marx a trecut la critica lui Proudhon, a socialismului utopic, a lui Bakunin și a lui Lassalle. Aceste certuri și controverse au fost de mare importanță pentru istoria mișcării muncitorești, dar nu toate au reprezentat noi orientări pe tărâmul teoriei.

În momentul în care Marx a început să se afirme ca teoretician al revoluției proletare, ideile socialiste aveau deja o lungă tradiție. Dacă ne-am propune să oferim o definiție generală a socialismului în termeni istorici, și nu normativi, adică să identificăm elementele comune ale ideilor care circulau sub această denumire în prima jumătate a secolului al XIX-lea, rezultatul la care am ajunge ar fi extrem de sărăcăcios și de imprecis. Resortul principal al ideilor socialiste ivite sub influența

combinată a Revoluției Industriale și a Revoluției Franceze era convingerea potrivit căreia concentrarea necontrolată a bogăției și concurența deșănțată duceau în mod inevitabil la accentuarea mizeriei și la crize și că sistemul existent trebuia înlocuit cu unul în care organizarea producției și a schimbului să pună capăt sărăciei și asupririi și să ducă la redistribuirea bunurilor lumii pe o bază egalitară. Aceasta putea să implice egalizarea completă a averilor sau principiul „fiecăruia, după muncă" sau, eventual, „fiecăruia, după nevoi". Dincolo de noțiunea generală de egalitate, programele și ideile socialiste se deosebeau între ele în multiple feluri. Nici măcar abolirea proprietății private asupra mijloacelor de producție nu și-o propuneau toate. Unii exponenți ai socialismului considerau că aceasta este, în esență, o cauză a clasei muncitoare, pe când alții vedeau în ea un ideal uman universal la înfăptuirea căruia ar trebui să contribuie toate clasele. Unii proclamau necesitatea unei revoluții politice, alții își puneau speranța în puterea propagandei și a exemplului. Unii credeau că toate formele de organizare statală aveau să fie desființate curând, alții le considerau indispensabile. Unii vedeau în libertate supremul bine, pe când alții erau dispuși s-o limiteze drastic în numele egalității sau al producției eficiente. Unii apelau la interesul internațional al claselor oprimate, în timp ce alții nu priveau dincolo de orizontul național. În fine, unii se mulțumeau să imagineze o societate perfectă, pe când alții studiau cursul evoluției istorice spre a identifica legile naturale care vor conduce cu necesitate la instaurarea socialismului.

Invenția termenului „socialism" a fost revendicată de Pierre Leroux, un discipol al lui Saint-Simon, care l-a utilizat în 1832 în ziarul Le Globe; termenul a fost folosit și în Anglia, în anii 1830, de către discipolii lui Robert Owen. După ce denumirea și conceptul au devenit larg cunoscute, teoreticieni și aderenți ai noii doctrine și-au îndreptat în mod firesc atenția spre *Republica* lui Platon, spre ideile comuniste ale sectanților medievali și spre utopiștii din Renaștere, îndeosebi spre Thomas Morus și Campanella. La acești autori și la imitatorii lor din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea se putea discerne o continuitate de idei, în ciuda filosofiilor lor foarte diferite. Societatea ierarhică a lui Platon era foarte departe de dogmele egalitare ale socialiștilor cei mai recenți, iar idealurile ascetice ale doctrinarilor medievali aveau un caracter specific religios. Utopia lui Morus își datora însă originea reflecției asupra primelor simptome ale acumulării capitaliste, iar promotorii socialismului au găsit numeroase motive de simpatie cu idealurile întruchipate în ea: abolirea

proprietății private, obligativitatea generală a muncii, egalizarea drepturilor și a bogăției, organizarea producției de către stat și eradicarea sărăciei și a exploatării. Din secolul al XVI-lea până în cel de-al XVIII-lea, ideile socialiste au fost inspirate nu de reflecția asupra suferințelor claselor oprimate, ci și de credința filosofică sau religioasă că antagonismele și conflictele de interese, inegalitatea și asuprirea erau potrivnice planurilor lui Dumnezeu sau ale Naturii, potrivit cărora oamenii trebuiau să trăiască în pace și armonie. Unii dintre exponenții acestor idei mergeau până la a susține că societatea perfectă cerea ca toți membrii ei să fie deplin uniformi în toate privințele, nu numai în drepturi și îndatoriri, ci și în modul de trai și de gândire, în hrană și îmbrăcăminte, ba chiar și (potrivit lui Dom Deschamps și altora) în înfățișarea fizică. În unele cazuri, idealul de perfecțiune statică excludea orice idee de creativitate sau progres. Campanella a fost o excepție: cartea sa, *Civitas Solis*, spre deosebire de *Utopia* lui Morus, lăsa un spațiu generos inventivității științifice și tehnice.

2. Babuvismul

Prima manifestare activă a socialismului după revoluția din 1789 a fost conspirația lui Gracchus Babeuf. Filippo Buonarroti, care participase la conspirație, a publicat în 1828 o relatare despre ea, grație căreia ideile ei au devenit pentru prima dată larg cunoscute. Babeuf și babuviștii și-au luat filosofia, în principal, de la Rousseau și de la utopiștii din perioada Iluminismului și se considerau succesorii lui Robespierre. Premisa lor de bază era ideea egalității; după cum a scris Buonarroti, „cauza perpetuă a înrobirii popoarelor nu este alta decât inegalitatea și, cât timp va dăinui ea, afirmarea drepturilor naționale va fi iluzorie în ceea ce privește masele, scufundate cum sunt sub nivelul demnității umane“ (*Conspiration pour l'égalité dite Babeuf*, i.100). Cum toți oamenii au de la natură același drept la toate bunurile pământești, sursa inegalității o constituie proprietatea privată, care, prin urmare, trebuie desființată. În societatea viitoare, avuția va fi distribuită egal la toți, indiferent de munca pe care o face fiecare; în ea nu va exista drept de moștenire și nu vor exista mari orașe; toți vor fi obligați să presteze muncă fizică și să trăiască în același fel. Babuviștii nu s-au mărginit la a formula principiile noii societăți, ci au plănuit și modul de a ajunge la ea, organizând, în perioada Directoratului, o conspirație menită să răstoarne ordinea existentă. Dat fiind că masele nu erau încă eliberate de sub influența spirituală a exploatatorilor, ele nu puteau să exercite

imediat puterea, ci aceasta urma să fie exercitată în numele lor de către conspiratori. Mai târziu, când educația va fi devenit universală, cei mulți se vor guverna singuri prin organe alese. Conspirația lui Babeuf a fost descoperită în 1796, iar el a fost judecat și ghilotinat. Ideile sale au fost, într-o anumită măsură, continuate de Louis Blanqui. Programul babuvist nu era formulat în categorii de clasă specifice și nu distingea decât între bogați și săraci, între popoare și tirani. Cu toate acestea, retorica sa egalitară a fost una dintre primele încercări de critică economică a proprietății private ca fundament al societății.

Mișcarea babuvistă este importantă și pentru că a reflectat pentru prima dată un conflict conștient dintre idealul revoluționar al libertății și cel al egalității. Libertatea însemna nu doar dreptul la întrunire și desființarea diferențelor dintre stările regatului, ci și dreptul fiecăruia să desfășoare nestânjenit o activitate economică și să-și apere proprietatea; libertatea însemna, așadar, inegalitate, exploatare și mizerie. Prin originea ei nemijlocită, conspirația lui Babeuf a fost o reacție a stângii iacobine la lovitura de stat din Termidor, dar, din punct de vedere ideologic, a depășit cu mult tradiția iacobină. De la iacobini, babuviștii au preluat conceperea societății în termeni de putere politică dobândită prin forță, pe care au lăsat-o moștenire mișcării socialiste franceze. (Socialismul britanic, care și-a avut obârșia nu într-o revoluție politică, ci în procesul de industrializare, a fost dominat din capul locului de o tendință reformistă.) În *Manifeste des égaux*, redactat în 1796 de Sylvain Maréchal, Revoluția Franceză era descrisă drept preludiul unei alte revoluții, mai mare și finală. Liderii n-au vrut să îngăduie publicarea acestui document, fiind în dezacord cu două formulări din el. Prima era: „Să piară, dacă e nevoie, toate artele, ca să putem avea o adevărată egalitate.“ Iar cea de a doua chema la abolirea tuturor diferențelor, nu doar dintre bogați și săraci, dintre stăpâni și slugi, ci și dintre conducători și conduși. Prima dintre cele două formulări dă în vileag o tendință care avea să revină în mod repetat în mișcările comuniste: egalitatea este valoarea supremă, în particular egalitatea de posesie a bunurilor materiale. Într-o interpretare extremă, aceasta înseamnă că nu importă prea mult dacă oamenii au mult sau puțin câtă vreme se păstrează egalitatea în ceea ce au. Dacă s-ar impune o alegere între ameliorarea situației celor săraci, cu prețul menținerii inegalității, și lăsarea acestora în starea în care sunt, concomitent cu coborârea tuturor la nivelul lor, ar trebui aleasă cea de a doua alternativă. Diversele grupuri comuniste și socialiste nu puneau problema în acești termeni,

deoarece toate erau stăpânite de certitudinea că egalizarea averilor avea să genereze dacă nu belșug, cel puțin îndestulare pentru toți. Majoritatea lor presupuneau, de asemenea, în chip naiv, că lipsurile de care sufereau muncitorii erau cauzate de consumul ostentativ al celor bogați și că, dacă bunurile de care se bucurau clasele privilegiate ar fi împărțite poporului, rezultatul ar fi o prosperitate generală. În stadiul timpuriu al ideilor socialiste, însă, nu se făcea deosebire între indignarea morală față de sărăcie și inegalitate și analiza economică a producției capitaliste, ci prima ținea locul celei de a doua. La fel ca la gânditorii utopici iluminiști, Morelly sau Mably, principiul comunității bunurilor era dedus dintr-o teorie normativă potrivit căreia ființele umane, în simpla lor calitate de ființe umane, au drepturi identice la tot ce oferă pământul. Fie că această teză era sprijinită pe citate din Noul Testament (cum era cazul cu multe scrieri socialiste), fie pe tradiția materialistă a Iluminismului, concluzia era aceeași: inegalitatea consumului este potrivnică naturii umane, și așa sunt și renta, dobânda și orice câștig nemuncit.

Cât despre abolirea diferenței dintre conducători și conduși, aceasta, ca scop revoluționar imediat, aparține mai degrabă tradiției anarhiste. Babuviștii o respingeau, preconizând o perioadă de dictatură în interesul general, care să dureze atât cât este necesar pentru a-i nimici sau dezarma pe dușmanii egalității.

Privită în ansamblu, mișcarea babuvistă marchează punctul în care democrația liberală și comunismul încep să se despartă odată înțeles faptul că egalitatea nu este o întregire a libertății, ci o limitare a ei. Aceasta nu înseamnă însă că dilema a fost din capul locului evidentă pentru toată lumea. O vreme, democrația liberală și socialismul erau prezente în forme mixte și intermediare; abia anul 1848 a trasat între ele o linie de demarcație clară. În mod asemănător, între termenii „comunist“ și „socialist“ nu se făcea o distincție clară. Prin anii 1830, însă, prima denumire era întrebuințată în general de către acei reformatori și utopiști radicali care cereau abolirea proprietății private (la început, în principal a celei funciare, apoi și a celei asupra fabricilor) și egalitatea absolută a consumului și care nu-și puneau speranța în bunăvoința guvernelor sau a celor înstăriți, ci în folosirea forței de către cei exploatați.

După 1830, atât în Franța, cât și în Anglia – țările de baștină ale socialismului –, ideile socialiste și embrionara mișcare muncitorească se prezentau în diverse combinații. Dar chiar și înainte de această perioadă, idei privind o reformare radicală a societății în sens socialist, deși nu și comunist (de pildă, nu

babuvist), au circulat în ambele aceste țări sub formă de reflecții teoretice privitoare la dezvoltarea industriei. Acest tip de socialism, reprezentat în special de Saint-Simon, Fourier și Robert Owen, a exercitat o influență importantă, atât pozitivă, cât și negativă, asupra gândirii lui Marx. El nu a fost, ca atare, un protest al claselor oropsite, ci a luat naștere din observarea și analiza mizeriei sociale, a exploatării și a șomajului.

3. Saint-simonism

Claude Henri, conte de Saint-Simon (1760–1825), a fost adevăratul fondator al socialismului teoretic modern, conceput nu doar ca un ideal, ci ca un rezultat al unui proces istoric. El era un descendent al vestitului duce de Saint-Simon, a luptat în Războiul de Independență american, iar după Revoluție, s-a lansat în operații comerciale care l-au dus la faliment. Toată viața a fost preocupat de subiecte filosofice și de posibilitatea reformării societății prin reformarea metodei de a o studia. El a formulat și ideea, reluată mai apoi de Auguste Comte, privind aducerea fiecărei ramuri a cunoașterii la o stare pozitivă, după emanciparea ei prealabilă de faza teologică și cea metafizică. În scrierile sale timpurii, printre care *Lettres d'un habitant de Genève* (1803) și *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle* (1807), a preconizat o știință politică ce urma să fie la fel de pozitivă și de fiabilă ca științele fizice. Era nevoie de un nou Newton pentru a conferi unitate masei de cunoștințe acumulate între timp; pe viitor, oamenii de știință vor fi cei ce vor conduce popoarele pe drumul spre fericire. Între anii 1814 și 1818, ajutat de viitorul istoric Augustin Thierry, a elaborat planuri de reformă politică la scară europeană (*De la réorganisation de la société européenne*, 1814); printre acestea, se numărau un guvernământ parlamentar de tipul celui britanic și o adunare europeană supranațională care să asigure pacea, cooperarea și unitatea în stil medieval, dar inspirate de liberalism în locul teocrației. Odată cu trecerea timpului, a ajuns să se intereseze tot mai mult de problemele mari ale organizării economice. A ajuns la concluzia (*L'Industrie*, 1817) că funcția statului este să se ocupe de productivitatea muncii și să aplice metode de management industrial la toate problemele sociale. Dezvoltând această temă, asistat și de Auguste Comte, care i-a fost secretar între 1818 și 1822, a abandonat, în cele din urmă, liberalismul economic și a formulat principiul unei viitoare comunități sociale „organice", care a câștigat numeroși aderenți, iar lui i-a adus celebritatea.

Saint-Simon credea că viitorul umanității trebuia deslușit în lumina schimbărilor și tendințelor istorice din trecut. Concluzia la care el a ajuns, deși nu a elaborat-o sistematic, era asemănătoare cu cea a materialismului istoric de mai târziu, și anume că schimbările politice erau datorate evoluției instrumentelor de producție și că tehnologia de astăzi făcea necesară o schimbare corespunzătoare și pe plan politic. Sărăcia și crizele sunt cauzate de libera concurență și de anarhia în producție și schimb rezultată din ea. Această anarhie însă îi supune pe cei ce contribuie la producție – fabricanții, negustorii, muncitorii industriali și agricoli – autorității unor trântori și pierde-vară incompetenți. Cea mai importantă linie despărțitoare era, în opinia lui Saint-Simon, cea dintre producători și cei care nu făceau decât să consume roadele muncii altora. Viitoarea societate, la care ducea concentrarea industriei, urma a fi una în care industria să fie gestionată de către producătorii de avuție; producția urma să fie planificată și adaptată nevoilor sociale, iar proprietatea privată, deși în continuare permisă, avea să-și schimbe caracterul; uzul ei avea să fie subordonat binelui general, și nu lăsat la bunul-plac al proprietarului; moștenirea urma să fie abolită, astfel încât de proprietate să se bucure numai cei care au agonisit-o prin propriile aptitudini și propria trudă. Concurența avea să lase loc emulației; interesul privat avea să devină un instrument de autoameliorare, pus în slujba comunității, și nu opus acesteia. Ierarhia socială urma să se mențină, fără să mai fie ereditară; cele mai înalte poziții în ea urmau a fi deținute de bancheri, care aveau să se ocupe de alocarea resurselor pentru investiții, și de înțelepți care aveau să supervizeze dezvoltarea generală a societății. Noua ordine industrială avea să pună capăt sărăciei și înjosirii celei mai oropsite pături a societății, proletariatul. Saint-Simon nu miza, pentru înfăptuirea planurilor sale, pe muncitorii oprimați, ci credea că societatea va fi transformată spre binele acestora de către fabricanți, bancheri, savanți și artiști odată ce aceștia vor fi convinși de noua doctrină. Puterea politică avea să sufere o schimbare totală: ea urma să nu mai constea în guvernarea oamenilor, ci în administrarea lucrurilor, adică în asigurarea utilizării optime de către oameni a darurilor Naturii. Pentru înfăptuirea acestei schimbări nu ar fi fost nevoie decât de anumite reforme pașnice precum dobândirea puterii parlamentare de către „industriași" (*les industriels*); din când în când, Saint-Simon apela și la clasa guvernantă pentru a-i susține planurile. În ultima sa lucrare majoră (*Le nouveau christianisme*, 1825), el declara că știința politică trebuia întemeiată pe principii și mai

fundamentale, cu caracter religios. Departe de a ruina civilizația creștină, societatea industrială va împlini rostul ei esențial și îndeosebi preceptul iubirii reciproce. Interesul egoist nu este suficient ca bază a organizării sociale; pentru aceasta, sunt necesare sentimentul și religia, iar viața religioasă este o componentă permanentă a existenței umane și nu poate ajunge niciodată perimată.

Filonul religios din programul lui Saint-Simon a fost accentuat de discipolii săi imediați, care i-au sistematizat gândirea, adăugându-i noi elemente. În *Exposition de la doctrine de Saint-Simon*, de Enfantin și Bazard, din care primul volum a apărut în 1830, se vede limpede procesul prin care filosofia socială se transforma într-o dogmă, iar aderenții ei, într-o sectă; se constată, de asemenea, o expunere detaliată a anumitor idei care la Saint-Simon însuși erau doar vag schițate.

Școala saint-simonistă vedea istoria ca pe un progres continuu în care, însă, alternează două faze: cea organică și cea critică. „Organice" sunt acele perioade în care anumite principii de gândire sunt general acceptate, unde există o ierarhie socială bine conturată și o desăvârșită unitate de credință. Perioadele „critice" sunt faze de tranziție necesare caracterizate prin dizarmonie și dezbinare, în care sentimentul comunității este pierdut, iar legăturile sociale sunt slăbite. Europa se află într-o astfel de stare începând din epoca Reformei, dar acum se îndreaptă spre o nouă perioadă organică, și anume una permanentă, căreia nu-i va mai succeda una de anarhie. Ea va constitui un fel de întoarcere la teocrația medievală, dar fără disprețul acesteia față de trup și de nevoile temporale. În schimb, noul creștinism va fi impregnat de spiritul științei și al progresului tehnic și va conferi o valoare esențială muncii productive. Credința în Dumnezeu și în viața de dincolo va fi păstrată, la fel și clerul, dar întregul sistem al religiei va fi armonizat cu preocuparea omului pentru bunăstarea sa pământească.

Potrivit convingerii saint-simonienilor, această perspectivă nu era una arbitrară, ci putea fi dedusă din întreaga istorie, în care se poate urmări o dezvoltare progresivă a principiilor cooperatiste. Dezvoltarea industriei și centralizarea ei crescândă impuneau o schimbare radicală în organizarea producției. Cei trândavi se împărtășesc din ce în ce mai puțin din roadele muncii, după cum o arată ratele descrescătoare ale dobânzilor în țările industriale. Pentru a încolți însă, semințele dezvoltării viitoare trebuie încurajate. În prezent, concurența și anarhia adâncesc decalajul dintre clase, deoarece fabricanții reduc salariile spre a putea

micșora prețurile. Grație principiului ereditar, mijloacele de producție se află în stăpânirea unor persoane incompetente, iar privilegiul irațional al nașterii a luat locul celui al stărilor. În noua societate, în locul exploatării omului de către om, pământul va fi cultivat de către producători organizați în cooperative, iar produsul muncii lor nu va mai fi consumat de trântori. La aceasta se va ajunge prin abolirea dreptului de moștenire, mai ales în ceea ce privește mijloacele de producție, prin suprimarea dobânzii la capital și prin organizarea productivității pe baza centralizării de stat. Statul va aloca credite pentru investiții și toate mijloacele de producție fabricanților, în conformitate cu aptitudinile lor și cu nevoile sociale. Dreptul de folosire a mijloacelor de producție va depinde de aptitudini, iar exercitarea acestui drept sub supravegherea statului va fi singura formă de proprietate. Oamenii nu vor fi guvernați doar de interese egoiste, ci și de sentiment și entuziasm, de disponibilitatea de a munci pentru alții, de morală și religie. Veniturile nu vor fi egale, deoarece principiul este „fiecăruia, după muncă", dar această inegalitate nu se va datora exploatării și, ca atare, nu va fi nocivă pentru comunitate și nu va tinde la renașterea claselor și a antagonismelor de clasă. Libertatea iluzorie, care nu înseamnă nimic pentru muritorii de foame, și egalitatea în fața legii, pe care o anihilează privilegiul bogăției, vor fi înlocuite de fraternitatea universală a omenirii muncitoare. Industriașii, artiștii și învățații vor conlucra armonios la ameliorarea speciei umane și la satisfacerea nevoilor ei materiale, morale și intelectuale, prezervând totodată legătura neprețuită cu Divinitatea, singura care-i face pe oameni capabili să fie fericiți și să-și iubească și să-și ajute semenii.

Asemenea altor doctrine morale și filosofice, saint-simonismul s-a vădit capabil să evolueze în direcții opuse. Elementele autoritare din el – accentul pus pe ierarhia socială și filonul teocratic – au favorizat, în parte și prin contribuția lui Comte, dezvoltarea unei școli de gândire conservatoare axate pe tot ce-l lega pe Saint-Simon cu Joseph de Maistre și cu alți critici tradiționaliști ai ordinii postrevoluționare. Dar, pe de altă parte, printre discipolii lui Saint-Simon s-au numărat Louis Blanc și, prin intermediul acestuia, și Lassalle. Ideile socialiste potrivit cărora statul urma să joace un rol important în rezolvarea antagonismelor de clasă au fost în bună parte o moștenire intelectuală saint-simonistă. Cât privește socialismul marxian, cele mai importante elemente preluate din doctrina lui Saint-Simon ar fi următoarele: credința fermă în regularitatea istoriei și în mersul

ei inexorabil spre socialism; consecințele ruinătoare ale concurenței anarhice și necesitatea planificării economice de stat; înlocuirea guvernării politice prin administrare economică; știința ca instrument al progresului social; abordarea internaționalistă a problemelor politico-economice. Pe de altă parte, contrare marxismului sunt, între altele, ideea că statul așa cum există în prezent poate fi folosit pentru înfăptuirea transformării socialiste și apelul lui Saint-Simon la cooperare între clase și tenta religioasă a „ordinii industriale" concepute de el. Formula „De la fiecare, după capacități, fiecăruia, după nevoi" a fost preluată de socialismul marxist de la Louis Blanc, care, în acest punct, a modificat doctrina lui Saint-Simon.

La fel ca marxismul timpuriu, doctrina lui Saint-Simon se cere judecată în cadrul mișcării romantice sau, mai degrabă, ca o încercare de a depăși romantismul dinăuntru. Critica sa la adresa societății postrevoluționare reflecta nu numai simpatia cu masele asuprite, ci și neliniștea provocată de disoluția legăturilor care asiguraseră coeziunea vechii societăți. Romanticii, Saint-Simon și tânărul Marx au condamnat civilizația industrială nu doar pentru nedreptatea ei, ci și pentru că înlocuise aproape toate legăturile dintre indivizii umani cu principiul negativ al interesului privat. Noua lume era una în care totul era de vânzare si valora exact cât ar fi costat pe piață, iar mobilurile egoiste luaseră locul simpatiei și solidarității umane. Pentru această stare de lucruri, romanticii dădeau vina în cea mai mare parte pe progresul tehnic și idealizau comunitățile cavalerești din epoca preindustrială. Saint-simoniștii erau de acord cu romanticii în antipatia față de noua ordine sau, mai degrabă, dezordine industrială, dar căutau soluția nu în resuscitarea trecutului, ci într-o organizare rațională a producției. Ei credeau totodată, asemenea lui Marx, că progresul tehnic avea să-și vindece singur efectele distructive și să redea omenirii – prin care înțelegeau, în principal, Europa – o unitate organică bazată pe dezvoltarea științifică, și nu, ca odinioară, pe o primitivă comunitate agricolă.

Avatarurile și extravagațele de mai târziu ale saint-simoniștilor – o ierarhie clericală, misticismul sexual, așteptarea unui Mesia feminin – sunt irelevante pentru istoria socialismului. Totuși, unii fabricanți au fost atrași spre această doctrină de cultul organizării industriale, al eficienței tehnice și al spiritului antreprenorial. În Franța, spre deosebire de Marea Britanie, zorile industrializării au fost asociate cu o ideologie semiromantică în care inginerii și oamenii de afaceri figurau în chip de cavaleri rătăcitori și exploratori ai noii lumi a științei aplicate. „Le Père

Enfantin“ și-a încheiat cariera ca administrator al unei linii ferate, iar Ferdinand de Lesseps, un alt discipol al lui Saint-Simon, a construit Canalul de Suez.

Dintre toate doctrinele premarxiste, saint-simonismul a avut cel mai puternic efect în răspândirea ideilor socialiste în rândul claselor educate. Două sau trei generații au crescut în atmosfera romanelor lui George Sand, care s-a numărat printre convertiți. Saint-simoniștii sunt cei cărora li se datorează răspândirea credinței în socialism printre intelectualii marilor țări europene, inclusiv printre romanticii germani, utilitariștii britanici și radicalii ruși și polonezi.

4. Owen

Spre deosebire de majoritatea gânditorilor socialiști din vremea sa, Robert Owen (1771–1858) a fost industriaș și a cunoscut în mod direct viața clasei muncitoare cu mulți ani înainte de a pune mâna pe condei. În plus, comparativ cu socialiștii francezi, a trăit într-o țară care a suferit mult mai dureros de pe urma efectelor negative ale industrializării și mecanizării.

Fiu al unui meșteșugar sărac, Owen a început să-și câștige existența de la o vârstă fragedă. Cu multă energie și inventivitate, a înființat un atelier propriu la Manchester. Mai târziu, a devenit directorul unei mari filaturi, s-a însurat cu fiica unui fabricant și a ajuns director și coproprietar al unei mari întreprinderi textile la New Lanark, în Scoția. Aici a pus la cale, începând din 1800, experimente sociale și educaționale menite să-i izbăvească pe muncitori și familiile lor de sărăcie, degradare și desfrâu. Cariera sa de fabricant și filantrop a continuat timp de mulți ani. A redus programul de lucru la zece ore și jumătate, nu angaja copii sub vârsta de zece ani, a introdus învățământul primar gratuit și condiții de muncă relativ igienice, iar beția și hoția le-a combătut prin persuasiune în loc de pedepse. Spre surprinderea generală, a izbutit să arate că pe o astfel de bază putea să obțină în producție și comerț rezultate mai bune decât angajatorii în fabricile cărora muncitorii – adulți și copii – erau decimați de condiții crude și inumane, în timp ce bolile, subalimentația, alcoolismul, delincvența și metodele brutale de supraveghere degradau clasa muncitoare până la îndobitocire.

Owen a descris experimentele sale și baza lor filosofică în cartea *O nouă concepție despre societate* sau *Principiile formării caracterului uman* (1813-1814). În această lucrare, a încercat să-i convingă pe fabricanți și aristocrația de nevoia de reformare a

sistemului industrial și monetar, a salarizării și educației, în interesul nu doar al muncitorilor, ci și al capitaliștilor și al întregii societăți. Ulterior, în numeroase broșuri, periodice, articole, memorandumuri și apeluri către parlament, a continuat să pledeze pentru ideile sale reformiste, demascând ororile industrializării și îndemnând la adoptarea de măsuri sociale și educaționale care să îndrepte abuzurile fără a crea obstacole progresului tehnic. A căutat, mai presus de toate, să atenueze cruzimea sistemului care obliga copii de șase ani să lucreze în filaturi între paisprezece și șaisprezece ore pe zi. Cu multă greutate, a izbutit să obțină votarea, în 1819, a Legii fabricilor (*Factory Act*), prima din Anglia care limita numărul orelor de muncă la copii în industria textilă. În cuvântări și scrieri de după 1817, a atacat biserica oficială pentru menținerea maselor în stare de sărăcie și superstiții; cea mai eronată și mai nocivă dintre doctrinele ei era, în opinia sa, cea a responsabilității individului pentru propriul caracter și propriile acțiuni. În anii următori, Owen s-a reorientat de la filantropie spre organizarea de sindicate și cooperative și spre planificarea unui nou tip de societate, bazată pe ajutor reciproc voluntar, fără exploatare și antagonisme. Pus la stâlpul infamiei pentru atacurile sale la adresa proprietății private și a religiei, în 1824 a plecat în America, unde a încercat, fără succes, să întemeieze colonii comuniste. În 1829 s-a întors în Anglia și și-a petrecut restul vieții promovând mișcarea sindicală și cooperatistă, ceea ce face din el primul organizator de seamă al proletariatului britanic în lupta lui economică. A pledat pentru o „monedă-muncă" menită să permită fixarea prețului produselor la valoarea lor reală, adică determinată de timpul de muncă mediu necesitat de fabricarea lor, și a organizat un „schimb de muncă" pentru comercializarea directă a bunurilor. Deși sindicatele și cooperativele britanice și-au schimbat ulterior baza de activitate, ele și-au avut în Owen nu doar un promotor și teoretician, ci și primul organizator la scară mare.

Obiectivele pentru care a militat Owen erau de ordin practic: eradicarea sărăciei, a șomajului, delincvenței și exploatării. Era însuflețit în ceea ce întreprindea de câteva principii simple a căror recunoaștere ar fi fost, în opinia sa, suficientă pentru a vindeca toate bolile omenirii. Mai presus de orice, a preluat de la utilariștii secolului al XVIII-lea ideea că omul nu-și formează singur caracterul, simțămintele, opiniile sau credințele, ci că este influențat în mod irezistibil de mediu, familie și educație. Este o eroare funestă să credem, cum fac religiile, că voința omului are vreun efect asupra opiniilor sale sau că individul este răspunzător

pentru caracterul și deprinderile sale; experiența arată că oamenii sunt condiționați de modul cum au fost crescuți și de împrejurări, iar delincvenții, întocmai ca judecătorii care îi condamnă, sunt produsul mediului în care au trăit. În om este înnăscută dorința de fericire, el are facultăți intelectuale și instincte animale, iar fiecare vine pe lume cu aptitudini și înclinații diferite. În schimb, cunoștințele și convingerile sunt în întregime opera educației, iar prosperitatea omului, precum și necazurile de care are parte depind de cunoștințele pe care le primește. Unica sursă a răului și nefericirii abătute asupra omenirii de-a lungul veacurilor este ignoranța, îndeosebi necunoașterea naturii umane, încât cunoașterea constituie remediul tuturor racilelor omenești. Din toate acestea, decurge că un om nu poate dobândi fericirea acționând împotriva aproapelui său, ci doar prin fapte care urmăresc fericirea tuturor.

Ideea că omul poate fi modelat după plac și că poate exista armonie socială care nu ignoră interesele private, ci le reconciliază reciproc prin educație, face parte din moștenirea Iluminismului; Owen însă trăgea din ea concluzii practice menite să revoluționeze sistemul social. Pe această linie, era esențială, potrivit convingerii sale, transformarea mediului educațional. Copiii, dacă beneficiază de o pedagogie potrivită, vor căpăta pentru toată viața instincte de cooperare și caritate față de semenii lor; pentru aceasta, însă, trebuie formați de mici, și nu duși la muncă, de la o vârstă fragedă, în fabrici unde se degradează fizic și sunt ținuți în ignoranță.

> Copiii sunt, fără excepție, niște compuși pasivi și minunat alcătuiți care, dacă li se acordă de la bun început și apoi în continuare atenția cuvenită, bazată pe o cunoaștere corectă a individualității fiecăruia, pot fi formați colectiv în așa fel încât să aibă un caracter omenos. Și cu toate că acești compuși, la fel ca toate celelalte opere ale naturii, sunt de o nesfârșită varietate, ei posedă acea plasticitate care face ca, prin perseverență și îndrumare judicioasă, să poată fi modelați după chipul însuși al vrerilor și dorințelor raționale. (*O nouă concepție…*, Eseul al doilea)

Reforma educației trebuie însoțită neapărat de o reformă a condițiilor de muncă. Este în interesul patronilor să amelioreze soarta muncitorilor, deoarece aceștia asigură o cerere masivă de bunuri produse de ei înșiși. Sărăcia și salariile scăzute duc la crize de supraproducție, în care bunurile rămân nevândute, iar angajatorii se ruinează. Owen a sperat inițial că, prin convingerea capitaliștilor cu privire la acest adevăr, va obține concursul lor în efectuarea reformelor sale. În cele din urmă, a decis totuși că, pentru ameliorarea situației lor, muncitorii vor trebui să se bizuie

pe propriile eforturi, deși niciodată n-a încetat să creadă că reforma era în interesul întregii societăți și putea fi efectuată fără revoluție, prin schimbare graduală și prin propagandă pașnică.

La o vârstă mai înaintată, Owen și-a pus nădejdea în colonii comuniste ocupate în agricultură și industrie, nuclee ale unei viitoare societăți armonioase. Aici, grație bunei organizări și cooperării loiale, oamenii urmau să producă mai cu tragere de inimă, în cantități mai mari și cu costuri mai mici decât aiurea. Educația urma să inculce copiilor de la cea mai fragedă vârstă dragostea față de comunitate și să elimine intoleranța religioasă și vrajba sectară. Dorința de ajutorare a aproapelui urma să fie un îndemn suficient la muncă, fără a mai fi nevoie de stimulul concurenței și al onorurilor publice. Valoarea urma să fie măsurată prin muncă; moneda în circulație urma să corespundă cantității de bunuri produse, ceea ce face economia imună la crize, supraproducție, recesiuni sau inflație. Nu vor mai exista delicte, alcoolism, desfrâu, pedepse, închisori, execuții. Nu este adevărat, așa cum pretindea Malthus, că oferta de hrană nu poate ține pasul cu creșterea naturală a populației și că, din această pricină, o parte din populație este condamnată la subalimentație și inaniție. Oamenii pot produce mult mai mult decât consumă; nu există o limită cunoscută a fertilității solului, iar producția creștea într-un ritm din ce în ce mai înalt.

Owen credea că, dacă aceste adevăruri simple nu erau universal acceptate, aceasta se datora doar faptului că mințile oamenilor nu erau pregătite să le primească; din pricina ignoranței, omenirea se afla de secole într-un fel de conspirație autoruinătoare. Acum, când a sosit momentul iluminării, întreaga viață putea fi reformată ușor și repede. Cu timpul, reforma avea să se răspândească peste tot în lume, deoarece era aplicabilă întregii specii umane. Prejudecățile și dușmăniile naționale, credința în inegalitatea oamenilor și în sistemul de clasă, toate acestea erau rodul superstiției și urmau să dispară odată cu eradicarea acesteia.

Credința lui Owen în natura neschimbătoare a omului nu venea în conflict cu teoria sa conform căreia caracterul poate fi modelat, deoarece ea susținea că trăsătura permanentă a umanității o reprezentau disponibilitatea ei la schimbare, precum și dorința de fericire. El folosește deseori sintagma „natură umană“ într-un sens normativ, și nu descriptiv, înțelegând prin ea datoria omului de a trăi în armonie și concordie în ciuda deosebirilor individuale.

Deși își avea originea în experiența practică, doctrina lui Owen, la fel ca aceea a socialiștilor francezi, era axată pe convingerea că

socialismul e o descoperire unică și parcă pogorâtă din ceruri, atât de vădit dreaptă, încât, odată proclamată, nu avea cum să nu fie acceptată de toate clasele. Dat fiind că Owen nu obosea să repete că determinismul natural îi punea pe oameni la cheremul credințelor și prejudecăților moștenite, nu e clar cum se face că unii dintre ei, precum Owen însuși, izbutesc deodată să se elibereze de acestea și să le arate celorlalți calea reformei sociale. Pe acești sfidători ai atotputernicei tradiții, spontaneitatea geniului părea să-i fi înzestrat cu puterea de a inaugura o nouă eră. Owen însuși nu a discutat această problemă, el nefiind interesat de filosofie decât în măsura în care ea se raporta direct la planurile sale de prefacere socială, și chiar și atunci se mulțumea cu formule generale preluate din tradiția iluministă. El nu discută despre funcția conștiinței de clasă și, aidoma majorității autorilor de sisteme socialiste, este înclinat să-și atribuie sieși rolul de demiurg în procesul istoric. În aceasta rezidă principala deosebire dintre socialismul lui Owen și marxism, precum și sursa altor deosebiri importante dintre ele, precum cea privitoare la rolurile respective ale reformelor economice și politice. Marx împărtășea ideea lui Owen și a altora cum că într-o societate socialistă puterea statului asupra oamenilor urma finalmente să fie înlocuită prin administrarea lucrurilor, adică a proceselor productive, dar considera că această înlocuire nu putea să aibă loc decât după o răsturnare politică. Owen, pe de altă parte, credea că o reformă economică radicală în spirit socialist putea fi efectuată apelând la interese umane universale și cu ajutorul puterii de stat existente. Mișcarea sindicală britanică este marcată până în ziua de astăzi de această viziune, care subordonează în mod direct lupta politică intereselor economice. Teoriile social-democrate care concepeau partidele politice ale muncitorilor ca pe niște organe ale sindicatelor sunt o continuare a aceleiași doctrine. Într-o formă mai elaborată, chestiunea avea să devină o sursă de polemici în timpul Internaționalei a II-a.

Doctrina lui Owen a inaugurat o nouă etapă a mișcării muncitorești britanice, etapă în care ea a încetat să mai fie o simplă răbufnire a disperării, devenind o forță sistematică care, până la urmă, a produs uriașe schimbări sociale. În plus, atacurile lui la adresa capitalismului și planurile lui pentru o nouă societate cuprindeau elemente durabile, deși unele dintre ideile lui – bunăoară cea a monedei-muncă, dezvoltată de discipolii săi, John Gray și John Francis Bray – au fost curând abandonate, deoarece s-au dovedit a fi bazate pe diagnoze economice total false.

Între timp, spre finele anilor 1830, mișcarea muncitorească de factură politică și-a făcut apariția în Anglia sub forma chartismului, care a figurat în avanscena vieții publice în următorii zece ani. Engels a colaborat la gazeta ei, Northern Star, fondată în 1838 de Feargus O'Connor. Mișcarea chartistă avea drept revendicare principală votul universal și egal pentru bărbați; n-a izbutit să-l obțină, dar agitația pe care a făcut-o în legătură cu el a condus la votarea de noi acte legislative împotriva exploatării din industrie.

5. Fourier

Charles Fourier (1772–1837), care se bucură de o binemeritată reputație de vizionar, dar și de excentric incurabil, a descris viitorul rai socialist cu o bogăție de detalii fără egal la utopiștii care l-au precedat în istorie. Totodată, însă, a fost primul care a făcut anumite observații care s-au dovedit importante în evoluția ideilor socialiste. A fost martor ocular, iar într-o anumită măsură și victimă a crizelor economice, lipsurilor și speculei din perioada Revoluției și din cea napoleoniană; aceste experiențe au constituit fundalul sistemului său, pe care el l-a considerat cel mai de seamă eveniment din istoria speciei umane.

Născut la Besançon, ca fiu al unui negustor, Charles era destinat, împotriva voinței sale, unei cariere în afaceri. A devenit agent comercial la Lyon în 1791 și, în această calitate, a făcut numeroase călătorii prin Franța, Germania și Olanda. După o vreme, și-a creat o firmă proprie, dar a fost ruinat de evenimentele Revoluției, după care a prins oroare de ideile acesteia. Mobilizat în armată, a fost lăsat la vatră în 1796 și a devenit pentru a doua oară agent la Lyon și mai apoi comisionar. După câțiva ani, s-a mutat la Paris, apoi s-a întors la Lyon în calitate de casier de bancă, pentru ca, finalmente, să se stabilească în Paris, întâi ca funcționar comercial, iar apoi ca un modest rentier. Ultimele două decenii din viață și le-a petrecut elaborând și făcând public idealul său de societate perfectă; aproape tot timpul liber l-a dedicat scrisului și doar o mică fracțiune din el, lecturilor. A fost mereu în căutarea unui patron dispus să investească câteva milioane de franci în primul „falanster", celulă a noii societăți; era convins că, odată creat acesta, exemplul lui avea să se dovedească irezistibil în cel mult patru ani. Deși supărat de nereușită, și-a continuat eforturile și a izbutit să recruteze un mic grup de discipoli, dintre care cel mai de seamă a fost Victor Considérant (1808–1893). Fourier a început să scrie în 1800, iar

în 1808 și-a expus sistemul în lucrarea, apărută anonim, *Traité des quatre mouvements et des destinées générales*. În 1822, a publicat *Traité de l'association domestique et agricole*, iar în 1829, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*. A lăsat un număr de manuscrise, dintre care unele au fost publicate de discipolii săi, iar altele au văzut abia recent lumina tiparului.

Conformația ieșită din comun a minții lui Fourier este bine ilustrată de relatarea sa despre modul în care a dibuit principiul de bază al sistemului său. Călătorind în 1798 de la Rouen la Paris, a băgat de seamă că exista o mare diferență în prețul merelor de la un loc la altul, deși clima era aceeași. Aceasta l-a făcut să se gândească la rolul nociv al intermediarilor și, astfel, i-a inspirat întreaga concepție despre noua societate. Fourier observă mai departe că în istoria lumii au existat două mere malefice, al lui Adam și al lui Paris (mărul discordiei), și două benefice, al lui Newton și al lui însuși; cel din urmă este mai salutar decât toate invențiile umane anterioare puse la un loc. Lumea, adaugă el, ar fi putut să fie organizată potrivit sistemului său aproape în orice moment din trecut, de pildă în epoca lui Pericle, ceea ce ar fi scutit omenirea de multe suferințe și necazuri. Fourier nu era singurul teoretician din vremea sa care s-a văzut pe sine în rolul de mântuitor, dar a fost în privința aceasta mai franc decât majoritatea celorlalți.

Doctrina lui Fourier a fost inspirată de fenomenele de criză, speculă, exploatare și de mizeria în care trăia muncitorimea. Toate acestea, gândea el, nu erau o consecință inevitabilă a naturii umane, ci erau pricinuite de un sistem defectuos de muncă și de schimb. Nevoile și pasiunile umane erau ineradicabile, dar duceau la nefericire doar pentru că societatea era prost organizată; problema care se punea, așadar, era de a orândui lucrurile în așa fel încât acestea, în loc de a genera antagonisme, să ducă la binele general. Civilizația modernă era potrivnică ordinii naturale așa cum a statornicit-o Dumnezeu; se impunea să redescoperim cerințele Naturii și să organizăm viața publică în funcție de ele. Societatea viitoare urma să fie formată din așezări numite „falanstere", în care toate pasiunile vor fi satisfăcute și vor servi unor scopuri constructive. Ființele umane au în comun cu totul douăsprezece pasiuni, deși în proporții variabile: patru legate de sentiment (prietenia, dragostea, ambiția și atașamentul familial), apoi câte una corespunzătoare fiecărui simț și, în fine, trei „distributive": dorința de schimbare, plăcerea de a unelti și tendința de unire în grupuri concurente. Printr-un calcul complicat, Fourier arată că, din combinarea acestor pasiuni,

rezultau opt sute zece tipuri de caracter, iar unitatea de bază a societății preconizate de el, numită „falangă", trebuia să cuprindă, pentru maximum de varietate, dublul acestui număr de indivizi, plus o rezervă, adică un total de două mii. Producția urma a fi organizată în așa fel încât ocupația fiecăruia să fie pe potriva caracterului său. Munca nu va mai fi o corvoadă, ci un stimulent și un izvor de plăcere. Nimeni nu va fi obligat să presteze toată viața aceeași muncă; fiecare se presupune că va avea cel puțin patru aptitudini diferite și va putea, dacă va dori, să-și schimbe felul de muncă chiar și de câte patru ori pe zi. Muncile dezagreabile, precum sacrificarea animalelor sau curățarea canalelor de drenaj și de scurgere, puteau fi lăsate pe seama copiilor, cărora oricum le place să se joace în noroi. Falansterul urma să fie o unitate agricolă și industrială. Traiul avea să fie comun, însă fără sacrificarea vieții private; locuințele vor fi hoteluri, și nu barăci; fiecare va fi complet liber să-și urmeze înclinațiile. Femeile se vor bucura de aceleași drepturi ca bărbații; viața de familie va fi abolită, iar copiii vor fi crescuți în comun, pe cheltuială publică; poverile domestice vor dispărea și viața sexuală va fi eliberată de orice îngrădire. Aceasta urma să fie una dintre trăsăturile de bază ale noii societăți: oamenii puteau duce o viață monogamă dacă doreau, dar amorul urma să fie complet liber, iar bordelurile să se numere printre cele mai respectate instituții ale noii ordini.

Proprietatea privată, instituția moștenirii și inegalitatea economică nu urmau să dispară, dar aveau să-și piardă caracterul antagonist. Falanga avea să asigure minimul de subzistență pentru toți, chiar și pentru cei care nu voiau să muncească (dar, de fapt, toată lumea va voi, pentru că toate muncile vor fi generatoare de plăcere). Producția se va realiza pe cooperative, a căror contribuție la avuția generală se va determina în funcție de utilitatea a ceea ce produc, de bucuria creației etc. Inegalitate va exista, dar nu și invidie, ci doar sârguință și competiție sănătoasă. Toți vor avea cote de participare la capitalul cooperativei, dar aceasta nu va da naștere la exploatare. Educația gratuită a tuturor copiilor avea să asigure angajarea lor timpurie în munci utile. Organele de autoritate publică vor deveni superflue; în treburile publice, deciziile se vor adopta după principii democratice, iar guvernarea se va reduce la administrare economică. Totuși, de dragul varietății și al emulației, noua ordine va păstra un sistem de titluri, demnități și funcții reprezentative. Fourier a calculat cu precizie cât de multe falange, combinate în unități de mărime crescândă, vor fi necesare pentru a cuprinde statul mondial sau

„omnarhia“ (cârmuirea tuturor). Cum racilele sistemului actual au afectat chiar și regnurile animal și vegetal, noua ordine se va preocupa și de transformarea acestora și de afirmarea dominației umane asupra lor. Apa mărilor se va preface în oranjadă, deșerturile vor înflori, iar ghețarii se vor topi, primăvara va dura veșnic, iar sălbăticiunile vor dispărea treptat sau vor deveni prietene ale omului, va avea „antilei“ și „antibalene“ aflate în slujba lui. Toată omenirea va vorbi aceeași limbă; toți vor trăi din plin, dezvoltându-și personalitatea în toate direcțiile, într-o comuniune desăvârșită și armonioasă, propice tuturor sentimentelor și vocațiilor.

Extravaganța tabloului zugrăvit de Fourier și naivitatea cu care atribuia altora propriile sale gusturi și preferințe (promiscuitatea sexuală, nesațul la mâncare, dragostea pentru flori și pisici etc.) au făcut să fie privit ca un excentric incurabil, din care pricină au fost pierdute din vedere și unele dintre observațiile lui pătrunzătoare. Întreaga lui teorie era învăluită într-o cosmologie speculativă și o teologie care căutau să explice relațiile și acțiunile umane prin legi universale. Năzuința spre cunoaștere era pentru el o formă de adorație, iar legile naturii erau niște secrete divine. Legea newtoniană a gravitației era aplicabilă și la suflete: toate pasiunile omenești erau exemplificări ale „atracției“, toate erau naturale, deci divine, și meritau a fi satisfăcute. Universul era un fel de falanster alcătuit din corpurile cerești dispuse într-o ordine ierarhică; planetele se împerecheau, stelele aveau suflete etc. Fourier adoptase ideea lui Schelling că lumea este o unitate și credea că sufletul uman și universul erau construite după o schemă identică.

În pofida acestor fantazări, critica lui Fourier la adresa „civilizației“ (termen pe care el îl folosește întotdeauna în sens peiorativ) și ideile sale despre o viitoare stare armonioasă a societății cuprind numeroase elemente care au devenit parte a tradiției socialiste. Concepția sa, potrivit căreia exploatarea și sărăcia sunt cauzate de discrepanța dintre condițiile sociale și dezvoltarea instrumentelor tehnice de producție, apare într-o formă mai precisă în lucrările lui Marx. Fourier a incriminat caracterul parazit al comerțului în condițiile de anarhie economică și a semnalat neajunsurile pe care le crea proprietatea funciară fărâmițată. El a arătat, tot așa, că progresul tehnic agrava sărăcia proletariatului (remediul aflându-se nu în oprirea progresului tehnic, ci în schimbarea sistemului de proprietate) și că salariile gravitează în jurul nivelului minim de subzistență. Idealul său era un sistem economic unificat care să preîntâmpine

risipirea energiilor umane în ocupații de intermediere și să elimine haosul și producția neplanificată, care duc la excedente de mărfuri pe piață și la pauperizarea lucrătorilor. Fourier a criticat doctrinele republicane care preamăreau libertatea politică, aceasta fiind, după cum arăta el, de prea puțin folos în lipsa libertății sociale, adică a libertății omului de a-și dezvolta propriile înclinații. El argumenta că munca salariată este o formă de sclavie, că omenirea aspiră la o libertate bazată pe conformitatea dintre dorințele individului și munca pe care acesta o prestează și că țelul este o societate voluntară bazată pe cooperare armonioasă. Toate aceste idei sunt apropiate de cele ale lui Marx. Cât despre concepția fourieristă a omului împlinit, eliberat de unilateralitatea ocupațională, capabil de îndeplinirea unei varietăți de sarcini și trăitor într-un sistem care-i permite acest lucru, și ea se regăsește de numeroase ori la Marx, începând cu *Manuscrisele pariziene* și până la *Capitalul.* Fourier a fost, de asemenea, printre primii care au pledat pentru emanciparea femeilor: nutrea convingerea că progresul uman depinde de eliberarea sexualității și, la fel ca marxiștii, condamna elementul de prostituție din căsnicia burgheză. Utopia sa era o antiteză a comunismelor monastice din Renaștere și din Epoca Luminilor; el considera că ascetismul este potrivnic naturii și că eliberarea omului însemna, nu în ultimul rând, eliberarea pasiunilor acestuia. În această privință pare a avea mai multe în comun cu Rabelais decât cu utopiștii clasici. De socialismul marxian îl apropie și locul important atribuit în lumea sa ideală experienței estetice și creației artistice.

Deși unele dintre răspunsurile sale erau fanteziste, Fourier a ridicat o problemă reală și importantă: dat fiind că oamenii sunt animați de dorințe diferite și înzestrați cu impulsuri agresive și egoiste, cum pot fi canalizate constructiv aceste rivalități naturale pentru a nu duce la antagonisme sociale? Spre deosebire de majoritatea utopiștilor, Fourier găsea remediul în crearea unei noi ordini sociale, și nu în transformarea naturii umane. El considera conflictul dintre interesele indivizilor ca fiind o lege universală și socotea zadarnică orice încercare de a-l preîntâmpina, societatea fiind cea care trebuie astfel organizată încât conflictul să ducă invariabil la armonie. Nu a agreat proiectul nivelării și egalizării generale a oamenilor, fiind, în această privință, în dezacord atât cu Saint-Simon, cât și cu Owen; ideea deplinei egalități și comunități a bunurilor i se părea himerică. Era însă convins că reformele parțiale ale civilizației nu duceau la nimic. Societatea

trebuie schimbată din temelii, altfel nimic nu s-ar schimba. Credea, cu toate acestea, că, pentru transformarea preconizată de el, este suficientă forța exemplului.

Discipolii lui Fourier nu s-au arătat interesați de ornamentele religioase și cosmologice ale sistemului său, dar au susținut concepția sa că luptele politice nu puteau duce la o veritabilă schimbare și că singura care conta era reforma socială. Ei au încercat în felurite moduri să modifice ideile lui Fourier în direcția realismului. Cooperativele muncitorești de consum au fost un rezultat al sistemului său, la fel ca încercările de a înființa cooperative de producători în care acționari să fie chiar lucrătorii lor.

Victor Considérant a publicat reviste fourieriste (Le Phalanstère, 1832–1834, și La Phalange, 1803–1844) și a încercat să organizeze colonii-model în Texas. (De altfel, mulți utopiști, printre care Owen, Cabet și Weitling, au încercat să-și pună în aplicare teoriile în Lumea Nouă.) Dintre discipolii lui Fourier, a făcut parte și Flora Tristan (1803–1844), o pioneră a feminismului, cunoscută pentru aventurile amoroase pe care le-a descris în autobiografia sa.

6. Proudhon

Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865) se remarcă, printre socialiștii timpurii, prin numeroasele direcții în care s-a propagat influența sa, fapt datorat incoerenței scrierilor sale și contradicțiilor pe care le conțin. Pasiunea sa de o viață pentru dreptatea socială nu era însă dublată de o educație (a fost, în bună parte, autodidact) și de puteri de analiză istorică pe măsură. Născut la Besançon, fiu al unui muncitor de la fabrica de bere, a fost trimis la școală de niște filantropi și a devenit tipograf. Mai apoi, a primit o bursă și s-a mutat la Paris. În 1840, a publicat broșura *Qu'est-ce que la propriété?*, care a stârnit deopotrivă furie și admirație. Începând de atunci, a fost, spre mândria lui, identificat cu sloganul „Proprietatea e un furt", deși, literal, aceste cuvinte au fost folosite de Brissot înainte de Revoluție. A fost judecat și achitat, iar curând a publicat alte două broșuri pe aceeași temă (*Lettre à M. Blanqui sur la propriété*, 1841; *Avertissement aux propriétaires*, 1842), pentru care a fost din nou judecat și achitat. Până în 1847, și-a câștigat existența lucrând ca agent al unei firme de transport, iar în acești ani a publicat două cărți importante: *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique* (1843) și voluminosul *Système des contradictions*

économiques, ou Philosophie de la misère (1846). Această din urmă lucrare a prilejuit o replică zdrobitoare din partea lui Marx, intitulată *Mizeria filosofiei* (1847). Marx l-a întâlnit pe Proudhon și, în cursul unor lungi conversații, i-a împărtășit (cel puțin așa pretindea el) filosofia hegeliană. Proudhon nu cunoștea limba germană, dar e posibil să fi aflat de Hegel și din prelegerile și cărțile lui Heinrich Ahrens, care, pe atunci, preda filosofia hegeliană la Paris.

După Revoluția de la 1848, Proudhon a intrat în politică, sperând să convingă guvernul republican să legifereze programul lui de reformă socială. În iunie a fost ales în adunarea constituantă, unde a devenit principalul reprezentant al stângii; nu peste mult timp, însă, a fost condamnat la trei ani închisoare pentru niște articole în care l-a criticat pe Ludovic Napoleon. În închisoare a continuat să scrie și, în 1851, a publicat *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*. După lovitura de stat din decembrie al aceluiași an, a sperat o vreme că l-ar putea folosi pe principele-președinte pentru înfăptuirea planurilor sale socialiste. Nelăsându-se înfrânt de eșec, sărăcie și defăimări, și-a continuat agitația și a publicat alte numeroase scrieri. În 1858 a fost din nou condamnat la trei ani de închisoare pentru ampla sa lucrare, *De la justice dans la révolution et dans l'église*, dar s-a salvat fugind în Belgia. După patru ani, a fost expulzat din Belgia și s-a reîntors în Franța, unde a încercat din nou, fără succes, să înființeze un partid și un organ de presă. A murit la Passy.

După cum mărturisea el însuși, Proudhon nu-și recitea niciodată scrierile și nu pare să fi fost conștient de contradicțiile din ele. Proiectul său aparține categoriei de utopii socialiste în măsura în care este pur normativ și invocă idealurile de dreptate și egalitate, dar a căutat să-l întemeieze pe o analiză a vieții economice contemporane și să evalueze în termeni practici posibilitățile de schimbare. El este autorul sintagmei „socialism științific".

Proudhon credea într-o armonie socială „naturală" și în drepturile inalienabile ale omului, pe care sistemul economic existent le încălca: dreptul la libertate, egalitate și la suveranitate al individului. Acestea fac parte din destinul omului, așa cum a fost prescris de voința lui Dumnezeu. (Într-un alt loc, însă, Proudhon se prezintă pe sine ca dușman al lui Dumnezeu.) Sistemul de concurență, inegalitate și exploatare este incompatibil cu drepturile omului, iar economiștii care se mărginesc să-l descrie ratifică, prin aceasta, o stare de haos. Însă contradicțiile sistemului nu pot fi, pur și simplu, înlăturate printr-un act de

sinteză. Proudhon, insuficient familiarizat cu dialectica lui Hegel, se simțea atras îndeosebi de bine-cunoscuta schemă teză-antiteză-sinteză, care, în fapt, joacă un rol cu totul secundar în filosofia hegeliană, dar a captivat mereu imaginația celor ce cunoșteau doar superficial această filosofie. În opinia lui Proudhon, „sinteza" hegeliană prin care sunt asimilați termenii unei contradicții este gândită în așa fel încât precedă logic acei termeni. Credința că toate contradicțiile se rezolvă prin mișcarea sintetizatoare a progresului stă la baza cultului hegelian al statului și al absolutismului, care subordonează aparatului de stat valoarea și demnitatea personalității umane. Acestei logici, Proudhon îi opune propria dialectică negativă, bazată pe ideea că termenii antagonici nu se dizolvă în sinteză, ci se echilibrează fără a înceta să fie distincți; în plus, acest echilibru nu este o lege inevitabilă a progresului, ci doar o posibilitate de care oamenii pot sau nu să se folosească. Indivizii umani nu sunt instrumente ale progresului conceput ca acționând independent de voința lor; dacă se produce un progres, el este rezultatul efortului uman.

În ciuda criticii zeflemisitoare a lui Marx, nu-i adevărat că Proudhon considera condițiile sociale și forțele economice reale întruchipări ale unor categorii filosofice abstracte anterioare realității sociale. Dimpotrivă, el face tot posibilul să arate că organizarea intelectuală a realității sociale în categorii abstracte este secundă în raport cu acea realitate. Cel dintâi determinant al existenței umane este munca productivă, în timp ce activitatea intelectuală este rezultatul acestei munci. Dacă viața spirituală a ajuns să se înstrăineze de adevăratele ei origini și dacă nu se înțelege că ideile nu-și au sursa în ele însele, ci în universul muncii, acesta e un simptom de maladie a societății, care se cere vindecată.

La Proudhon, însă, „munca" este o categorie nu doar descriptivă, ci și normativă. Critica făcută de el proprietății izvorăște din indignarea morală față de veniturile obținute fără muncă. „Proprietatea e un furt" poate suna ca o chemare la a pune capăt proprietății private, dar Proudhon e departe de a fi fost cu adevărat comunist. Când se apucă să dovedească, în broșura sa, că „proprietatea este o imposibilitate fizică și matematică", ceea ce are, de fapt, în minte este că sistemul care permite obținerea de venit nemuncit este imoral și generator de contradicții sociale. A încasa dividende, dobânzi, rentă etc. doar pe temeiul posesiei de capital este ca și cum s-ar crea ceva din nimic. Nu contează dacă proprietarul de capital muncește sau nu: dacă muncește, este îndreptățit la o retribuție corespunzătoare,

dar tot ce obține peste această retribuție, doar în calitatea sa de proprietar, reprezintă un furt de la ceilalți muncitori. Proprietatea în formă monopolistă, adică privilegiul câștigului nemuncit, este o sursă de inegalitate și nedreptate, distrugătoare pentru viața personală; ea își datorează originea violenței, fiind o cristalizare a acesteia. Dar antiteza sistemului bazat pe proprietate nu este comunismul, ci abolirea veniturilor care nu se justifică prin muncă, adică o societate în care bunurile sunt schimbate între producători în proporții determinate de cantitatea de muncă materializată în ele.

În această privință, Proudhon pretindea că teoriile lui Ricardo și Adam Smith se cer corectate. Ricardo a considerat munca unica măsură a valorii, iar valoarea de piață a oricărui produs ca fiind cristalizarea orelor-om necesitate de fabricarea lui; sumele încasate erau apoi împărțite între capitaliști (ca profit la capital), latifundiari (ca rentă) și muncitori (ca salarii). Aceasta îi făcuse pe reformatorii socialiști din anii 1820 și 1830 să susțină că producătorul nemijlocit de bunuri era singurul care crea valoare și, ca atare, îndrituit la întreaga valoare pe care o crea; era, de asemenea, nedrept că, în mod manifest, bunurile nu erau schimbate în conformitate cu valoarea lor și că unii oameni beneficiau de ceea ce nu creaseră. În ceea ce-l privește, Proudhon nu accepta întru totul această interpretare naivă a lui Ricardo, dar accepta consecința ei ultimă. Potrivit concepției sale, niciunul dintre cei trei factori ai producției – uneltele, pământul și munca – nu crea valoare prin el însuși, ci numai toți trei împreună. Uneltele și pământul nu aveau forță productivă în lipsa muncii, dar și simpla cheltuire de energie era neproductivă dacă nu era folosită pentru a schimba fața naturii cu ajutorul uneltelor. Marea, pescarul și năvodul acestuia erau, toate, necesare pentru a avea pește ca hrană. Economia existentă era însă bazată pe falsa premisă potrivit căreia capitalul (uneltele și mașinile) sau pământul sunt prin ele însele forțe productive și, drept urmare, proprietarii de pământ, capital sau clădiri erau îndrituiți să taxeze folosirea lor. Într-o economie dreaptă, asta nu s-ar putea întâmpla, și nici ca bunurile să fie cumpărate și vândute nu la adevărata lor valoare, ci după fluctuațiile cererii și ofertei. În legătură cu ce este valoarea, Proudhon nu se pronunță foarte clar. Pe de o parte, spune că ea depinde de utilitate, iar pe de alta, că derivă din toți cei trei factori ai producției sau, alteori, că derivă numai din muncă. Principiul călăuzitor al utopiei sale economice este însă clar, chiar dacă se sprijină pe un fundament teoretic șubred. Acest principiu cere ca fiecare persoană să primească, din

produsele muncii altora, echivalentul exact a ceea ce ea însăși produce, echivalența urmând a fi măsurată în ore de muncă. Veniturile nemuncite trebuiau abolite și trebuia creat un sistem de schimb pe baza numărului de ore-muncă cristalizate în fiecare produs, astfel încât fiecare producător să primească un venit suficient pentru cumpărarea a ceea ce el însuși produce.

În felul acesta, este abolită proprietatea în sensul de monopol, nu însă și în sensul de drept al producătorului de a folosi mijloacele de producție așa cum vrea, drept ce reprezintă condiția libertății personale și a suveranității individului. Concentrarea bogăției în mâinile unei minorități și pauperizarea, rezultată de aici, a maselor muncitoare nu pot lua sfârșit decât prin abolirea venitului de monopol. Malthusienii greșeau văzând în suprapopulație cauza sărăciei, deoarece suprapopulația este relativă la cantitatea de resurse împărțite între clasele lipsite de proprietate. Ea nu poate fi eradicată atât timp cât schimbul de bunuri nu se efectuează pe bază de echivalență, iar salariul lucrătorului nu este egal decât cu o parte din ceea ce el produce. În asemenea condiții, oricât de mulți oameni ar emigra dintr-o țară, ea tot va fi suprapopulată, în sensul că masele vor trăi în sărăcie.

Vedem, așadar, că Proudhon (asemenea lui Fourier, deși din rațiuni morale și filosofice total diferite) nu vrea cu adevărat să desființeze proprietatea, ci să o generalizeze. Comunismul, considera el (gândindu-se, în principal, la Cabet și Blanc), nu ar fi niciodată compatibil cu demnitatea individului și cu valorile vieții de familie; el ar avea drept rezultat sărăcia generalizată și mediocritatea sufocantă a unei existențe cazone. Promotorii comunismului erau niște fanatici însetați de putere care urmăreau instaurarea unui stat atotputernic bazat pe proprietatea publică. Departe de a aboli efectele nocive ale proprietății, comuniștii le-ar duce la o extremă absurd; în sistemul lor, individul ar fi total lipsit de proprietate, în schimb folosința ei nelegitimă ar fi încredințată statului, care ar fi stăpân atât pe avuția țării, cât și pe trupurile cetățenilor săi. Dintr-un condei, viețile, talentele și aspirațiile oamenilor ar deveni proprietate a statului, iar principiul monopolului, izvor al tuturor năpastelor sociale, ar fi potențat la maximum. Pe scurt, comunismul nu are de oferit nimic altceva decât flagelul unui despotism polițienesc.

Pentru a asigura „schimbul echivalent" și a elimina concurența, erau necesare, înainte de toate, reorganizarea sistemului de credit și desființarea dobânzii, care erau o cauză specială a injustiției. Proudhon propunea crearea unei bănci populare de schimb care

să acorde împrumuturi fără dobândă micilor producători, transformându-i astfel pe toți membrii societății în proprietari, asigurându-le libertatea, egalitatea și o împărtășire echitabilă din roadele propriei lor activități. Banca urma să emită bonuri sau cupoane care să servească drept mijloace de schimb între producători după principiul: „Fiecăruia, după muncă." Din unele scrieri ale lui Proudhon s-ar putea infera că idealul său era o comunitate mic-burgheză de producători individuali, considerată singura cale de înfăptuire a dreptății sociale. Din alte lucrări ale sale rezultă, însă, că el nu preconiza o întoarcere de la industria mecanizată la meșteșuguri. Mai degrabă era preocupat de ceea ce el numea „democrație industrială", adică de păstrarea de către muncitori a controlului asupra mijloacelor de producție. Unitățile productive trebuiau să fie proprietate colectivă a tuturor celor angajați în ele, iar întreaga societate urma să fie o federație de producători, deopotrivă industriali și agricoli. În felul acesta, urma să se rezolve, între altele, contradicția inerentă mașinismului, care, pe de o parte, era un triumf al spiritului uman asupra materiei, dar, pe de alta, genera șomaj, salarii scăzute, supraproducție și ruina clasei muncitoare. Planul urma să rezolve și contradicția inerentă diviziunii muncii, care era un instrument de progres, dar prin parcelarea muncii degrada ființele umane.

Noua societate „mutualistă" urma să reconcilieze astfel, pentru prima dată în istorie, proprietatea cu egalitatea și libertatea cu cooperarea. Proudhon nu acorda atenție problemelor pur politice, considerând că singura importantă este problema socială. În scrierile sale timpurii, el adopta față de stat o atitudine anarhistă, considerându-l un instrument al claselor avute, care urma să fie înlocuit cu un sistem de învoieli libere între cooperativele economice. Mai târziu, a ajuns să recunoască necesitatea puterii de stat, nu ca armă a unei clase, ci ca organizator al producției în vederea binelui comun. Idealul său continua însă să fie un stat alcătuit din federații laxe de comunități.

Pentru traducerea în viață a visurilor sale, Proudhon nu se bizuia nici pe acțiunea politică, nici pe cea economică a proletariatului. El era împotriva revoluțiilor și chiar și a grevelor, pe temeiul că acțiunea violentă împotriva celor „avuți" ar duce la dezordine și chiar despotism și n-ar face decât să exacerbeze ostilitatea dintre clase. Credea că, întrucât idealurile sale își aveau rădăcinile în natura umană, iar realizarea lor nu era altceva decât împlinirea destinului uman, putea în mod rezonabil să-și îndrepte apelul către toate clasele fără deosebire. În câteva locuri din

scrierile sale a invitat burghezia să se situeze în fruntea înfăptuirii reformei preconizate, iar din când în când se bizuia și pe stat, ca pe un factor auxiliar. A continuat timp de mulți ani să creadă în cooperarea dintre diferitele clase. Totuși, în lucrarea sa postumă, *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865), s-a reîntors la ideea unicității proletariatului, îndemnându-l să îmbine lupta economică cu cea politică (și, la fel ca mai înainte, să boicoteze instituțiile statului). Pe de altă parte, teoriile sale nu vădesc nicio urmă de internaționalism: planurile sale de reformă aveau în vedere situația din Franța, el nu avea nimic de reproșat valorilor naționale franceze, iar în una dintre scrierile sale (*La guerre et la paix*, 1861) a mers chiar până la proslăvirea războiului ca mijloc de întărire a fibrei morale și de dezvoltare a celor mai înalte virtuți.

Opera lui Proudhon, în ansamblul ei, are un aspect haotic și incoerent, iar inconsecvențele ei s-au reflectat din plin în influența pe care a exercitat-o mai târziu. Marx, care salutase prima lui publicație ca pe un eveniment comparabil cu scrierea lui Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, a fost necruțător de sarcastic cu cartea *La philosophie de la misère*, reproșându-i lui Proudhon necunoașterea economiei politice, utilizarea fantezistă a unor scheme hegeliene, concepția moralistă despre socialism și utopismul reacționar mic-burghez. Proudhon a considerat acest atac un amestec de defăimare grosolană, răstălmăcire și plagiat, dar nu s-a angajat într-o înfruntare publică cu Marx. Era vădit că îi despărțeau net modul de interpretare a vieții economice, ideile despre viitorul socialismului și tactica politică preconizată.

Criticile lui Marx erau, în anumite privințe, nedrepte și necinstite, dar el îi era mult superior, din punct de vedere intelectual, lui Proudhon, care avea toate defectele unui autodidact talentat: suficiență, neconștientizarea limitelor propriei cunoașteri, lecturi incomplete și nesistematice, nepricepere în alegerea și prezentarea materialului și pripa în a dezavua niște autori pe care, în cea mai mare parte, nu i-a înțeles corect. Cu toate acestea, influența lui a avut o durată considerabilă. Ea se făcea clar simțită în mișcarea sindicală franceză din anii 1860, care respingea acțiunea politică și spera să-i elibereze pe muncitori prin organizarea de cooperative și instituții de credit mutualiste. Majoritatea membrilor francezi ai Internaționalei I, îndeosebi Tolain și Fribourg, erau proudhonieni și susțineau principiul „mutualității" în detrimentul grevelor și, cu atât mai mult, al revoluției politice. Proudhon a exercitat o influență profundă și asupra lui Bakunin, mai ales din punct de

vedere anarho-sindicalist, iar mulți dintre discipolii săi au activat în Comuna din Paris; era privit cu respect și de către unii anarhiști de mai târziu, precum Kropotkin. În anii de dinaintea Primului Război Mondial, doctrina sa a fost recunoscută de monarhiști din Action Française, precum Charles Maurras, care detectau în ea spiritul primilor ideologi contrarevoluționari, Joseph de Maistre și Antoine de Rivarol: apărarea proprietății individuale și a familiei, patriotism francez și exaltare a războiului, virtuțile domestice și un sistem patriarhal (împreună cu inferioritatea de la natură a femeilor), descentralizarea puterii, ostilitatea față de unificarea Germaniei și a Italiei (Proudhon s-a împotrivit și cauzei independenței Poloniei), iar în cele din urmă și rasismul și antisemitismul. Georges Sorel, exponentul sindicalismului revoluționar, invoca și el autoritatea lui Proudhon, care se opunea din principiu grevelor.

După înfrângerea Comunei din Paris nu au mai existat proudhoniști propriu-ziși în mișcarea muncitorească însăși, dar anumite idei și propuneri proudhoniste au dăinuit destul de mult timp în socialismul francez. Tendințele anticentraliste și antietatiste sunt moștenite de la Proudhon; repudierea comunismului ca sistem de extremă centralizare politică și economică este o temă pe care el a înrădăcinat-o în mișcarea muncitorească franceză și care, de atunci, și-a păstrat mereu actualitatea. La el își au originea ideea de „democrație industrială", precum și ceea ce el numea *ouvriérisme* – tendința de desconsiderare a acțiunii pur politice și parlamentare, de neîncredere a mișcării muncitorești față de intelectuali și de suspectare a tuturor ideologiilor care nu servesc nemijlocit interesele proletariatului.

7. Weitling

Scrierile lui Wilhelm Weitling (1808–1871) dețin un loc aparte printre utopiile comuniste din anii 1840, nu pentru că autorul lor ar fi un precursor al lui Marx, ci pentru că aparținea clasei muncitoare și era, astfel, un exponent mai bun al atitudinii ei de atunci decât teoreticienii care aparțineau claselor privilegiate. Forma sa de comunism era mai puțin apropiată de babuvism decât de anabaptiștii de la începutul secolului al XVI-lea.

După o copilărie petrecută în sărăcie, Weitling a părăsit la o vârstă fragedă Magdeburgul natal, după care și-a câștigat existența ca meșter croitor itinerant. În drumurile sale a trecut prin Viena, Paris și Elveția. În Paris trăiau, pe atunci, mii de muncitori

germani emigranți, iar Weitling a intrat în contact cu două organizații comuniste clandestine, Liga Proscrișilor (Bund der Geächteten) și vlăstarul acesteia, Liga celor Drepți (Bund der Gerechten). În 1838, a publicat la Paris broșura în germană *Omenirea așa cum este și așa cum ar trebui să fie* (*Die Menscheit wie sie ist und wie sie sein sollte*). De teama persecuțiilor, s-a refugiat în Elveția, unde a publicat lucrările *Garanții ale armoniei și libertății* (*Garantien der Harmonie und Freiheit*, 1842) și *Evanghelia unui sărman păcătos* (*Der Evangelium eines armen Sünders*, 1843); din pricina acesteia din urmă, a făcut câteva luni de închisoare la Zürich. Ulterior, a plecat la Londra, unde a colaborat câtva timp cu Karl Schepper, liderul spiritual al organizației muncitorilor emigranți germani de acolo. Între timp, scrierile sale ajunseseră să fie cunoscute peste tot în Europa, dar tonul lor religios și profetic nu a fost pe placul nici al liderilor mai realiști ai muncitorilor, nici al teoreticienilor mai rafinați. În primăvara anului 1846, reîntors pe continent, Weitling s-a întâlnit cu Marx, care se afla atunci la Bruxelles, unde organiza un centru de legătură al grupurilor comuniste europene. Întâlnirea dintre cei doi a eșuat lamentabil, întrucât Marx l-a atacat cu aroganță de intelectual pe muncitorul autodidact, acuzându-l de ignoranță și naivitate, iar Weitling, la rândul său, a ținut să sublinieze că, întrucât împărtășise personal suferințele proletariatului, era mai în măsură să-i înțeleagă situația și perspectivele decât un intelectual doctrinar. După o scurtă vizită în America, Weitling s-a reîntors în Europa tocmai la timp pentru a lua parte la revoluția din Berlin, după care a emigrat definitiv în America.

Scrierile lui Weitling sunt un exemplu tipic de comunism primitiv evanghelic, expus sub formă de predici despre dreptate și necesitatea revoltei împotriva tiraniei. Ele folosesc din plin pasaje din Evangheliile care pot fi îndreptate împotriva celor bogați și a asupritorilor și oferă despre Hristos imaginea unui comunist care îndeamnă la nimicirea sistemului de exploatare și injustiție. Lumea e guvernată de egoismul celor bogați, în timp ce truditorii care creează bogăția acestora trăiesc în sărăcie și nesiguranță. Nu mașinile sunt de condamnat pentru această situație; într-o societate dreaptă, progresul tehnic ar fi o binefacere, dar, așa cum stau lucrurile, el face ca oamenii săraci să o ducă și mai rău ca înainte. Adevărata cauză a mizeriei sociale rezidă în distribuția inegală a bunurilor și obligațiilor, precum și în ahtierea după lux. Când bogăția va fi deținută în comun și toată lumea va fi obligată să muncească, toate relele vor dispărea într-o clipă; numărul orelor de muncă va fi atunci mult redus, iar munca, în loc de a fi

o corvoadă, va fi o delectare. Nu vor mai exista bani și acumulare de bogății; diferențele de clasă vor dispărea și toți oamenii vor avea acces la bunurile materiale și spirituale. Acesta e adevăratul mesaj al creștinismului. Nu-i câtuși de puțin de mirare că învățătura evanghelică a fost distorsionată și falsificată de regi și de preoți, care au folosit-o în apărarea propriilor privilegii; a sosit însă timpul ca impostura lor să fie demascată și să fie edificată o lume nouă a libertății, egalității și iubirii creștine. Nu trebuie să ne așteptăm însă ca guvernele și capitaliștii să recunoască acest ideal și să-l înfăptuiască de bunăvoie; muncitorii nu se pot bizui decât pe ei înșiși și pe propriile lor puteri.

De la predicatorii medievali ai împărăției de o mie de ani, Weitling preia împărțirea istoriei în trei perioade: timpurile străvechi ale comunei primitive, epoca actuală a proprietății private și viitorul comunist. El descrie cu oarecare amănunte paradisul pământesc în care nu vor mai exista vrajbă sau invidie, nelegiuiri sau apucături rele. Oamenii vor redeveni frați, iar limbile naționale care, în prezent, îi despart vor dispărea treptat în decurs de cel mult trei generații. Cum toți indivizii vor avea aceleași obligații, bogăția și luxul vor fi la îndemâna tuturor. Bunăoară, oricine va dori să poarte veșminte diferite de cele puse la dispoziție de comunitate va putea să și le procure muncind ore suplimentare, cu atât mai mult cu cât ziua de muncă obligatorie urma să se reducă în curând la o durată de numai trei ore.

Weitling se făcea astfel ecoul naiv al ideilor și visurilor care circulau printre cei năpăstuiți. Tonul său de predicator laic nu putea să nu-l irite pe Marx. Weitling transmitea totuși clasei muncitoare germane ceva din etosul chiliasmului medieval, încât, deși nu a putut contribui cu nimic la analiza științifică a capitalismului, el a ajutat cu siguranță la deșteptarea conștiinței de clasă a proletariatului din țara sa de baștină.

8. Cabet

În timp ce Weitling întruchipează tradițiile revoluționarismului sectar din epoca precapitalistă, Étienne Cabet (1788–1856), prin descrierea utopică a unei insule comuniste, a oferit erei industriale timpurii o mostră a unui gen literar clasic.

Avocat de formație, Cabet a luat parte la Revoluția din 1830, iar activitatea sa politică și literară se plasează aproape integral în perioada Monarhiei din Iulie. În anii 1839–1840 a publicat *o Histoire populaire de la Révolution française*, în patru volume. Cea mai cunoscută scriere a sa, *Voyage en Icarie*, a apărut în 1840, sub

pseudonim, în Anglia, unde emigrase de teama persecuției și unde a fost influențat de ideile lui Owen. După ce s-a întors în Franța, a reluat publicarea gazetei Le Populaire, în care a susținut un comunism nerevoluționar înfățișat drept învățătura lui Hristos. La începutul anului 1849 a emigrat în America, unde a înființat colonii comuniste în Texas și mai apoi în Illinois; una dintre aceste colonii a dăinuit timp de câteva decenii. Cabet a murit la Saint Louis.

Asemenea multor utopii din Renaștere și din Epoca Luminilor, Icaria lui Cabet este o comunitate egalitară cu anumite caracteristici totalitare. Dat fiind că inegalitatea este cauza tuturor relelor sociale și că ea nu poate fi înlăturată decât prin deținerea în comun a bunurilor și dat fiind că egalitatea în drepturi și datorii este un comandament al „adevăratei" naturi umane și al credinței creștine, rezultă că într-o societate ideală nu există proprietate privată și nici sistem monetar. Toată producția socială este opera unui unic organism alcătuit din indivizi. Toți sunt deopotrivă obligați să muncească după puterile lor și fiecare se împărtășește din venitul comun în conformitate cu nevoile sale. Comunitatea trebuie să poarte de grijă ca toată lumea să mănânce aceeași hrană, să se îmbrace la fel și să trăiască în același tip de locuințe; standardele de viață obligatorii sunt stabilite de autorități și toate așezările arată la fel. Poporul în ansamblu constituie puterea suverană pe teritoriul său și alege pe perioade limitate administratori care să se ocupe de producție. Nu există partide sau cluburi politice (pentru simplul fapt că nu ar avea ce să facă), iar cuvântul scris este riguros supravegheat spre a preîntâmpina orice pericol de prejudiciere a moralei. Toate acestea urmează a se realiza fără violență și fără revoluție. Cabet își declară explicit dezacordul cu Babeuf și consideră că revoluțiile, conspirațiile și loviturile de stat au adus omenirii mai mult rău decât bine. Întrucât societatea perfectă se bazează pe comandamentele legii naturale, de care toți oamenii beneficiază în mod egal, ar fi o greșeală funestă ca ea să fie inaugurată prin forță, opresiune și ură. Oamenii bogați și asupritorii sunt și ei victime ale unui sistem social defectuos, iar prejudecățile lor trebuie tămăduite nu prin reprimare, ci prin educație. Lumea mai bună trebuie înfăptuită nu prin violență și conspirație, ci prin reformă graduală și printr-un sistem de tranziție din care se va dezvolta pe nesimțite viitoarea societate ideală.

Cabet a mai scris și lucrările *L'ouvrier, ses misères actuelles, leur cause et leur remède* (1845), *Comment je suis communiste* (1845) și *Le vraie Christianisme suivant Jésus-Christ* (1846). La fel ca Icaria,

și acestea au toate atributele utopismului în sensul peiorativ dat îndeobște acestui termen în literatura marxistă. Totuși, grație stilului popular în care au fost scrise, ele au contribuit considerabil la răspândirea idealurilor comuniste. Cabet nu a exercitat niciun fel de influență asupra lui Marx, dar a ajutat la familiarizarea publicului francez cu valorile fundamentale ale comunismului.

9. Blanqui

Blanqui prezintă interes în istoria socialismului nu atât ca teoretician, cât pentru că a transmis moștenirea lui Babeuf generației de la 1848 și succesorilor ei, durând astfel o punte de legătură între stânga iacobină și radicalii secolului al XIX-lea și introducând în mișcarea muncitorească ideea de „conspirație revoluționară". La el își are obârșia și ideea (nu și sintagma) de „dictatură a proletariatului", preconizată a fi exercitată în numele acestuia de către o minoritate organizată.

Fiu al unui girondin, Louis-Auguste Blanqui (1805–1881) a studiat dreptul și medicina la Paris. S-a familiarizat cu diversele doctrine socialiste care circulau în acea vreme și a luat parte activă la Revoluția din iulie. În anii 1830 a organizat societăți clandestine cu caracter radical-democrat, înclinând din ce în ce mai mult spre socialism. În ianuarie 1832 i s-a intentat un proces, prilej cu care a rostit un discurs răsunător nu de apărare, ci de acuzare, proclamând războiul drept al proletariartului împotriva celor bogați și a asupritorilor. A fost întemnițat timp de un an, după care și-a reluat activitatea conspirativă și a condus o revoltă eșuată împotriva monarhiei în mai 1839. De data asta, a fost condamnat la moarte, dar pedeapsa i-a fost comutată în închisoare pe viață. Eliberat în urma Revoluției de la 1848, a devenit unul dintre principalii conducători ai clasei muncitoare pariziene, dar peste puțin timp a ajuns din nou după gratii. În 1859 a fost eliberat pentru o scurtă perioadă, dar cea mai mare parte a anilor '60 și i-a petrecut în închisoare. Sub regimul lui Thiers a fost eliberat, fiind însă din nou arestat în martie 1871; a fost ales *in absentia* în conducerea Comunei din Paris, în rândurile căreia discipolii săi au constituit facțiunea cea mai activă și mai intransigentă. A rămas în închisoare până în 1879, după care, în cei doi ani cât îi mai rămăseseră de trăit, și-a continuat activitatea agitatorică.

Scrierile lui Blanqui apărute în timpul vieții sale au avut un caracter mai mult propagandistic decât teoretic, exceptând mica

lucrare filosofică *L'Éternité par les astres* (1872). Aceasta era bazată pe materialismul mecanicist al Epocii Luminilor și susținea ideea stoică a veșnicei repetiții a lumilor; starea universului este determinată în întregime de dispunerea particulelor materiale, iar cum numărul aranjamentelor posibile ale acestora este finit, fiecare aranjament se va repeta cu necesitate de un număr infinit de ori în decursul timpului. În 1885 a apărut postum lucrarea sa în două volume intitulată *Critique sociale*. Critica lui Blanqui la adresa capitalismului nu trece dincolo de retorica obișnuită din vremea sa și este destul de simplistă pe latura economică. El era de părere că inegalitatea și exploatarea iau naștere din cauză că bunurile nu sunt schimbate la „adevărata" lor valoare, determinată de conținutul de muncă materializat în ele. În ceea ce privește viitoarea societate comunistă, Blanqui nu are de oferit decât generalități. Principalul său rol în istoria mișcărilor socialiste constă în a fi susținut importanța organizării revoluționare și a fi contribuit la perfecționarea tehnicii conspirative. În vocabularul socialist, termenul „blanquism" a ajuns să însemne cam același lucru cu „voluntarism revoluționar", așadar cu credința că succesul unei mișcări comuniste nu depinde de împrejurările istorice „obiective", că un grup conspirativ bine organizat poate acapara puterea dacă situația politică este prielnică, spre a continua apoi să exercite o dictatură în numele maselor muncitoare și a institui un sistem comunist, indiferent care ar fi condițiile sociale. În acest sens, cuvântul „blanquism" a ajuns o etichetă peiorativă aplicată de către reformiști revoluționarilor, mai ales în Rusia după scindarea din 1903 a partidului
social-democrat, când menșevicii l-au acuzat pe Lenin că promovează o strategie conspirațională a revoluției, cu caracter nemarxist.

10. Blanc

Blanqui și Blanc au fost în secolul al XIX-lea exponenții a două tendințe net opuse din mișcarea socialistă, ambele contrare marxismului. Blanqui credea în forța atotbiruitoare a voinței revoluționare întruchipate într-o conspirație armată, pe când Blanc era încrezător că, prin reforme graduale înfăptuite de stat, vor putea fi abolite inegalitatea, exploatarea, crizele și șomajul. Prima dintre cele două doctrine își are obârșia în babuvism, iar cea de-a doua în saint-simonism, cu anumite atenuări în ceea ce privește democrația și preluarea mijloacelor de producție de către

stat. Ideile lui Blanqui au fost adoptate de Tkacev și mai apoi de Lenin, iar cele ale lui Blanc, de către Lassalle și social-democrații moderni. Primul dintre cei doi a fost un conspirator, iar celălalt un reformator și cărturar. Lenin a fost acuzat de „blanquism" de către Plehanov și Martov, acuzație la care a ripostat în numeroase ocazii, între revoluția din februarie 1917 și cea din octombrie, comparând atitudinea adversarilor săi menșevici cu cea a lui Blanc la 1848, cu indecizia, înclinația spre compromis și lipsa voinței de putere revoluționare ale acestuia.

Louis Blanc (1811–1882) a studiat la Paris sub Restaurație, iar în 1839 a fondat La Revue du Progrès, unde și-a publicat în foileton lucrarea *L'Organisation du travail*, unul dintre cele mai populare texte socialiste din anii 1840. Pe lângă lucrările majore privitoare la revoluțiile din 1789 și 1848, *Imperiu* și *Monarhia din iulie*, a mai publicat *Le socialisme. Droit au travail* (1848) și numeroase articole pe probleme politice și sociale. În 1848 a fost membru al guvernului provizoriu, unde a preconizat un amplu program de reforme și lucrări publice în vederea combaterii șomajului și a sărăciei. După sălbatica înăbușire a insurecției din iunie, aripa dreaptă i-a imputat responsabilitatea izbucnirii acesteia (cu toate că el sperase să preîntâmpine revoltele prin reforme), ceea ce l-a obligat să fugă din țară și să petreacă două decenii în Anglia, de unde s-a întors în 1870, după prăbușirea celui de Al Doilea Imperiu. Încercările sale de reconciliere a Comunei cu Guvernul de la Versailles i-au atras calomnii din ambele tabere. Începând din 1876 și până la sfârșitul vieții, a fost deputat al stângii republicane moderate, iar în 1879 a fost inspiratorul legii prin care se acorda amnistie comunarzilor.

Lucrarea sa clasică, *L'Organisation du travail*, susținea inevitabilitatea revoluției, prin care el înțelegea însă nu o schimbare politică violentă, ci o reformă socială radicală. Spre deosebire de utopiștii cu planurile lor detaliate pentru o ordine socială perfectă, Blanc și-a propus să fie un reformator practic și să indice pașii ce pot fi făcuți pe baza stării de lucruri existente. Nu intenționa să provoace o revoluție violentă, ci să preîntâmpine izbucnirea ei; atrăgea însă atenția că o explozie era iminentă dacă masele înfometate și deznădăjduite nu puteau găsi de lucru, încât necesitatea cea mai presantă era de a se pune capăt șomajului. Sistemul bazat pe concurența neînfrânată dintre patroni ducea inevitabil la crize, sărăcie, ignoranță și delincvență, la exploatarea barbară a copiilor și la degradarea vieții de familie. Dacă nu voia să aplice doctrina lui Malthus de a suprima pur și simplu copiii de muncitori ce depășeau un anumit număr, statul trebuia să-și

folosească întreaga putere pentru efectuarea de reforme sociale, iar o precondiție necesară a acestora era o reformă politică. Istoria a arătat că revoluțiile violente ai căror conducători porniseră fără vreun plan anume, închipuindu-și că vor putea să elaboreze unul după acapararea puterii, s-au soldat doar cu masacre fără rost; e suficient să se compare în acest sens anul 1789 cu anul 1793 și cu cei următori. Propunerile lui Owen, Saint-Simon și Fourier cuprindeau numeroase idei utile, dar erau lipsite de simț practic, iar schimbările preconizate de ei nu puteau fi efectuate bătând din palme. Ceea ce se putea face era ca statul să preia imediat controlul asupra mijloacelor de producție, iar apoi, treptat, să pună capăt concurenței neînfrânate. Se impunea înfăptuirea unui amplu proiect pentru industrie, bazat pe proprietatea publică și cu ajutorul unui împrumut național; muncitorii ale căror câștiguri depindeau de productivitate și de reușita acestei întreprinderi vor pune la lucru mult mai multă energie decât o depuneau mânați de capitaliștii privați. Competiția dintre întreprinderile socializate și cele private avea să se termine curând în favoarea celor dintâi, care vor produce mai mult și mai ieftin. Nu vor mai exista concurență, crize, așa-numită suprapopulație; progresul tehnic, în loc să dăuneze intereselor muncitorilor, va ușura povara muncii fizice și va duce la scurtarea zilei de muncă. Învățământul gratuit și obligatoriu va aduce foloase tuturor. Diferențele dintre salarii se vor mai menține pentru o vreme, dat fiind că o educație defectuoasă i-a condiționat pe oameni în așa fel încât trebuiau stimulați spre a munci mai spornic. Ierarhia administrativă urma să fie electivă, iar unitățile de producție să se bucure de autonomie. Dreptul la muncă va fi în mod universal recunoscut drept principiu de bază al organizării sociale.

Blanc poate fi, pe drept cuvânt, considerat unul dintre principalii precursori ai statului asistențial. El credea în posibilitatea înfăptuirii, fără violență și expropriere de masă, a unor reforme economice pașnice înăuntrul sistemului democrației politice și industriale, de natură să elimine sărăcia și concurența dăunătoare și să ducă treptat la egalitate socială și la socializarea mijloacelor de producție. Dintre toți autorii discutați în prezentul capitol, el a fost, cu siguranță, cel mai puțin „utopic" în sensul uzual al cuvântului și, de fapt, singurul ale cărui idei s-au dovedit, într-o anumită măsură, realizabile, exceptând ideea dictaturii politice, care a căpătat realitate, dar nu în consens cu scopurile avute în vedere de autorii ei.

11. Marxismul și „socialismul utopic“

După cum se poate vedea din această rapidă trecere în revistă, autorii socialiști din prima jumătate a secolului al XIX-lea pot fi clasificați în diverse moduri. Îi putem opune pe reformiști conspiratorilor, pe romancieri teoreticienilor, pe democrați adepților despotismului revoluționar și pe conducătorii clasei muncitoare filantropilor. Pe de altă parte, împărțirea în cei a căror filosofie are la bază materialismul secolului al XVIII-lea și cei care, precum Weitling, Cabet și Lamennais, invocau valori creștine nu este esențială: în ambele cazuri, utopia se sprijină pe premisa că toate ființele umane posedă, în virtutea umanității lor, aceeași demnitate și că, oricare ar fi deosebirile înnăscute dintre indivizi, ei sunt egali în privința drepturilor și îndatoririlor. Această concepție despre natura umană este deopotrivă descriptivă și normativă. Din ea putem deduce ce nevoi are un om și ce este îndreptățit să primească spre a fi cu adevărat om, știind însă dinainte că răspunsul va fi același pentru orice individ. Ideea de natură umană presupune egalitatea, oricare s-ar putea dovedi a fi celelalte implicații ale ei.

Concepția despre natura umană este, în același timp, o descriere a adevăratei meniri a omului. În toată literatura utopică întâlnim asumpția că oamenii sunt meniți să trăiască într-o stare de egalitate și iubire reciprocă și că exploatarea, asuprirea și conflictele de indiferent ce fel sunt potrivnice planului naturii. Firește, se pune întrebarea: cum se face că oamenii au trăit totuși timp de secole într-un mod potrivnic menirii lor? Este întrebarea la care e cel mai greu de răspuns din punct de vedere utopic. Chiar dacă am admite că cineva, cândva, s-a întâmplat să născocească sistemul proprietății private, care altminteri nu ar fi luat ființă, cum am putea explica faptul că această idee smintită și inumană a fost unanim adoptată? Dacă îl punem pe seama unei „rele intenții“, cum se face că această rea intenție a ajuns să domine societatea? Dacă e înscris în firea omului să trăiască în prietenie și egalitate cu semenii săi, de ce constatăm că doar rareori se întâmplă așa sau niciodată? Cum e posibil ca majoritatea oamenilor să dorească „cu adevărat“ ceva ce experiența arată că nu doresc? Potrivit viziunii utopice, întreaga istorie umană este o calamitate monstruoasă și, pe deasupra, de neînțeles. Pentru creștinismul tradițional, această întrebare nu se pune, dată fiind doctrina păcatului originar și a coruperii umanității chiar de la obârșia ei. Dar utopiștii din perioada despre

care vorbim, chiar și atunci când se autointitulau creștini, nu credeau în păcatul originar; această explicație nu le stătea, așadar, la îndemână, iar alta nu aveau de oferit. Ei voiau binele, dar răul era pentru ei de neînțeles și inexplicabil. Din acest motiv, apelau fără excepție la ideea confuză a unei naturi umane ca fiind ceva deja „dat", și nu o simplă normă arbitrară (pentru că, în acest caz, ar fi fără temei așteptarea ca oamenii să i se conformeze), un fel de realitate sau „esență" prezentă latent în fiecare individ.

Gândind în acest fel, utopiștii se simțeau în chip firesc atrași de ideea unui despotism comunist. Dacă știm că sistemul comunist satisface natura umană, n-are importanță ce câtime din umanitate este dispusă să-l accepte. Jean-Jacques Pillot, la sfârșitul broșurii sale, *Nici castele, nici cocioabe* (1840), formulează întrebarea: „Dar dacă oamenii nu vor asta?" și răspunde: „Dar dacă pensionarii de la Bicêtre [ospiciu din regiunea pariziană, n.m.] refuză să facă baie?" Dacă oamenii nu sunt în toate mințile, trebuie vindecați cu forța. Utopiștii nu-și mai pun întrebarea, care urmează logic după aceasta și care ne amintește de povestea lui Poe cu profesorul Tarr și doctorul Feher: cum putem decide cine sunt în ospiciu nebunii și cine supraveghetorii? Este cu adevărat îndrituit un om să declare că toată lumea, în afară de el, gândește anapoda? A spune că omenirea trebuie să-și hotărască ea însăși soarta poate însemna să lași istoria în mâinile unor alienați, însă, dacă suntem în dezacord cu semenii, trebuie să dovedim că noi înșine suntem normali. Cât timp a existat posibilitatea de a apela la voința divină ca la o autoritate irefragabilă, lucrurile erau destul de simple. Utopiștii așa și procedează atunci când le convine; dar, după cum știm foarte bine, Biblia a fost folosită veacuri de-a rândul pentru a justifica inegalitatea și ordinea ierarhică a societății.

Aceeași obiecție putea să fie adusă tuturor utopiștilor, nu doar adepților despotismului comunist, iar Marx i-a și pus într-un rând lui Owen întrebarea: Cine ar trebui să-i educe pe educatori? În modul cum răspund la această întrebare rezidă principala deosebire dintre utopia lui Marx și utopiile tuturor predecesorilor săi, dintre moștenitorul fenomenologiei hegeliene și moștenitorii materialismului francez.

* * *

În lucrările socialiștilor utopici nu sunt greu de identificat o seamă de propoziții ce par să anticipeze majoritatea ideilor importante ale lui Marx, deși ele nu sunt formulate în aceeași

ordine sau expuse în același mod. Le putem grupa în trei mari rubrici: premisele istoriosofice, analiza societății capitaliste și zugrăvirea viitoarei ordini socialiste.

Din primele două rubrici, se impune să reținem următoarele puncte:

— nu este posibilă nicio schimbare esențială în sistemul de distribuție a avuției fără o schimbare totală a sistemului de producție și a relațiilor de proprietate;

— pe tot parcursul istoriei, schimbările constituționale au fost condiționate de schimbări tehnologice;

— socialismul este rezultatul inevitabil al unor legi istorice;

— organizarea societății capitaliste se află în contradicție cu nivelul de dezvoltare a forțelor productive;

— în capitalism, salariile tind în mod natural să rămână la nivelul minim compatibil cu supraviețuirea;

— concurența și sistemul de producție anarhic duc inevitabil la exploatare, crize de supraproducție, pauperizare și șomaj;

— progresul tehnic duce la dezastre sociale nu din niște rațiuni inerente lui, ci din pricina sistemului de proprietate;

— clasa muncitoare nu se poate elibera decât prin propriile-i strădanii;

— libertatea politică nu înseamnă prea mult dacă masa societății este înrobită economic.

În ceea ce privește viitorul socialist, fie că este numit „Armonie“, „Mutualism“ sau „Sistem Industrial“, putem enumera următoarele idealuri:

— abolirea proprietății private asupra mijloacelor de producție;

— economie planificată la scară națională sau mondială, subordonată nevoilor sociale și eliberată de concurență, anarhie și crize;

— dreptul la muncă ridicat la rangul de drept uman fundamental;

— abolirea împărțirii în clase și a antagonismelor sociale;

— cooperarea benevolă și sinceră a producătorilor asociați;

— educația gratuită, pe cheltuială publică, a copiilor, inclusiv formarea tehnică;

— abolirea diviziunii muncii și a consecințelor degradante ale specializării; dezvoltarea multilaterală a individului și posibilitatea valorificării neîngrădite a tuturor aptitudinilor umane;

— abolirea deosebirii dintre oraș și sat paralel cu posibilitatea concentrării industriei ca în prezent;

— înlocuirea puterii politice cu administrarea economică; dispariția exploatării omului de către om și a dominației unui om asupra altuia;

— ștergerea treptată a diferențelor naționale;

— egalitatea deplină în drepturi și oportunități între bărbați și femei;

— înflorirea în deplină libertate a artelor și științelor;

— socialismul ca binefacere pentru întreaga umanitate; principalul factor care acționează în direcția înfăptuirii socialismului este exploatarea proletariatului.

Oricât de impresionante ar fi aceste analogii, rămâne o deosebire fundamentală între Marx și toți ceilalți gânditori socialiști din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Mai trebuie spus că această deosebire afectează înțelesul multor idei care, luate ca atare, vădesc o izbitoare asemănare și atestă fără doar și poate influența utopiștilor asupra gândirii lui Marx. Se afirmă adesea că între el și aceștia din urmă nu există divergențe în privința scopului urmărit, ci doar în privința mijloacelor – de o parte revoluția, de cealaltă persuasiunea pașnică. Acesta este însă un mod de a vedea lucrurile superficial și derutant, ba chiar de-a dreptul incorect, deoarece Marx nu adoptă niciodată punctul de vedere etic, normativ, care, mai întâi, fixează un scop, iar apoi caută mijloacele optime de atingere a acestuia. Pe de altă parte, nu este adevărat că el privea socialismul ca pe un rezultat inevitabil al dezvoltării istorice, neinteresându-l dacă era dezirabil sau nu. Gândirea lui Marx are drept trăsătură esențială evitarea atât a abordării normative, cât și a uneia pur deterministe, și tocmai prin aceasta el se vădește a fi un hegelian, și nu un membru al școlii utopice. Utopiștii, ce-i drept, nu priveau întotdeauna socialismul drept un ideal „liber ales"; în scrierile lui Owen, ale lui Fourier și ale saint-simoniștilor se întâlnesc și referiri la necesitatea istorică. Numai că niciunul dintre ei nu sondează cât de cât aprofundat această chestiune și nu arată în ce fel se pot împăca fanteziile lor deterministe cu concepția despre socialism ca ideal sau imperativ moral. Pe de o parte, ei stăruie că, prin însăși natura lucrurilor, socialismul (sau cum îl vor fi numind ei) va triumfa în lume, iar pe de alta, privesc descoperirea ideii socialiste ca pe un efect fericit al geniului lor intelectual; și oscilează între aceste puncte de vedere fără a părea să-și dea seama de incompatibilitatea lor. Apoi, utopiștii sunt convinși că schimbările politice nu pot duce prin ele însele la o nouă ordine economică și la redistribuirea avuției; ei cred că reformele economice se pot înfăptui prin acțiune economică și, drept

urmare, subestimează politicul și resping perspectiva revoluției. Punctul de plecare al reflecțiilor lor îl constituie sărăcia, îndeosebi cea a proletariatului, căreia doresc să-i pună capăt.

La Marx, în schimb, punctul de plecare nu este sărăcia, ci dezumanizarea, faptul că indivizii sunt înstrăinați de propria muncă și de consecințele ei sociale sub formă de bunuri, idei și instituții politice; și nu numai de acestea, ci și de semenii lor umani și, până la urmă, chiar și de ei înșiși. Germenele socialismului în societatea capitalistă constă în conștientizarea de către clasa muncitoare a dezumanizării, nu a sărăciei. Această conștientizare survine atunci când dezumanizarea ajunge la extrem și, în acest sens, conștiința de clasă a proletariatului este un efect al dezvoltării istorice. Dar ea este totodată o conștiință revoluționară, conștientizarea de către clasa muncitoare a faptului că nu se poate elibera decât prin propriile ei eforturi. Proletariatul nu poate desființa prin persuasiune pașnică sistemul muncii salariate și al concurenței, deoarece conștiința burgheziei, determinată la rândul său de rolul acesteia în procesul productiv, o împiedică să-și abandoneze de bunăvoie acest rol. Dezumanizarea, deși într-o formă diferită, afectează și clasa posedantă, dar privilegiile de care această clasă se bucură o împiedică să conștientizeze limpede propria situație dezumanizată, de care se simte atașată în loc să o deteste.

Socialismul este un produs al istoriei în sensul că aceasta dă naștere conștiinței revoluționare a proletariatului, dar totodată este produsul libertății în măsura în care înfăptuirea revoluției este un act liber; așa se face că în mișcarea revoluționară a muncitorilor necesitatea istorică se exprimă ca acțiune liberă. Revoluția ca act politic este condiția *sine qua non* a socialismului, deoarece instituțiile care contează drept reprezentante ale comunității întruchipează, de fapt, interesul particular al claselor posedante și, de aceea, nu pot să fie instrumentul prin care acest interes să fie înfrânt. Societatea civilă, adică ansamblul indivizilor reali cu interesele lor private, este menită să „absoarbă“ comunitatea aparentă și să o transforme într-o comunitate reală. Acțiunea umană liberă nu poate produce o schimbare reală a condițiilor dacă se mărginește la a fi doar o chestiune de idealuri și o încercare de reformare a societății venită din afară; ea este constructivă doar dacă izvorăște din conștiința acelei societăți de a fi o societate dezumanizată, iar o astfel de conștiință nu se poate ivi decât la clasa muncitoare, care trăiește experiența dezumanizării extreme. Ea este o conștiință demistificată, care se prezintă din capul locului ca o conștientizare a adevăratei realități,

fiind, prin aceasta, și o conștiință revoluționară, adică o încercare practică de a schimba lumea prin suprimarea violentă a instituțiilor politice care protejează ordinea existentă. În această conștiință, și numai în ea, inevitabilitatea istorică și acțiunea conștientă se confundă: după cum citim în *Teze despre Feuerbach*…

> … coincidența dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea activității omenești sau propria schimbare nu poate fi privită și înțeleasă în mod rațional decât ca practică revoluționară.

Sugestia că Marx diferă de socialiștii utopici în soteriologie, dar nu și în escatologie, așadar că el împărtășește, mai mult sau mai puțin, idealul lor de viitor, nefiind însă de acord că acesta poate fi atins cu mijloace pașnice, se vădește astfel eronată. Ca discipol al lui Hegel, Marx știa că adevărul nu este doar un rezultat, ci și o cale. Imaginea unei comunități armonioase, a unei societăți fără conflicte, în care sunt satisfăcute toate trebuințele umane etc., toate acestea pot fi găsite la Marx în formulări similare celor ale utopiștilor. Pentru el, însă, socialismul înseamnă mai mult decât o societate a bunăstării, decât abolirea concurenței și a privațiunilor, decât înlăturarea condițiilor care fac din om un dușman al omului; socialismul mai înseamnă, și aceasta mai presus de orice, abolirea înstrăinării dintre om și lume, aproprierea lumii de către subiectul uman. În conștiința de clasă a proletariatului, societatea atinge o stare în care nu mai există nicio opoziție între subiect și obiect, între educator și educat, pentru că actul revoluției este unul prin care societatea se transformă pe sine, devenind conștientă de propria-i situație. Din acel moment nu mai există deosebire între ideologi, situați deasupra comunității, și comunitatea însăși; conștiința se recunoaște pe sine ca fiind parte integrantă a condițiilor care au produs-o și mai știe că oamenii înșiși sunt cei ce și-au făurit cătușele și deopotrivă cei ce le pot sfărâma. Socialismul nu este doar o chestiune de satisfacere a consumatorului, ci este una de eliberare a forțelor umane, a forțelor fiecărui individ în parte, devenit conștient că propria energie este deopotrivă și energie socială. Faptul că forțele productive determină relațiile de producție și, prin intermediul lor, instituțiile politice nu înseamnă, în viziunea lui Marx, că socialismul poate fi creat prin acțiune directă în câmpul economic; deoarece instituțiile politice nu sunt un simplu rezultat al sistemului de producție, ci sunt și mijloacele lui de autoapărare, este necesar ca ele să fie sfărâmate înainte ca acest sistem să poată fi schimbat. Socialismul, așadar, nu putea rezulta decât dintr-o

revoluție politică înzestrată cu un suflet „social“. După cum am văzut, el nu este văzut ca un țel arbitrar, nici ca simplul rezultat al unei istorii ce lucrează în maniera legilor naturale, ci este rezultatul luptei conștiente a omului dezumanizat pentru redobândirea propriei umanități și pentru reumanizarea lumii. Proletariatul, vârful de lance al acestei lupte, nu este o simplă unealtă a istoriei, ci este un agent conștient; cu toate acestea, a fost necesar ca procesul istoric să-l dezumanizeze total înainte ca această luptă să devină posibilă.

12. Marx, critic al lui Proudhon

Critica făcută de Marx lui Proudhon în *Mizeria filosofiei* poate fi rezumată sub trei titluri principale.

În primul rând, Proudhon nu sesizează consecințele inevitabile ale concurenței și, preocupat să-i elimine „laturile negative“, adoptă un punct de vedere moralizator în detrimentul analizei economice. Aceeași substituire a gândirii economice prin indignare morală apare și în sloganul „Proprietatea este furt“, care, pe deasupra, este și incoerent de vreme ce, prin definiție, furtul presupune existența proprietății. Este o fantezie utopică speranța de a putea determina valoarea mărfurilor folosind ca etalon munca atât timp cât se mențin sistemul individual de producție și cel de schimb și, odată cu ele, concurența. Proudhon confundă mereu timpul de muncă privit ca etalon al valorii cu munca însăși. Dat fiind că munca însăși este o marfă (în această etapă a gândirii sale, Marx încă mai considera că munca salariată presupune vânzarea muncii, și nu a forței de muncă, așa cum o va face în formularea finală a teoriei sale despre plusvaloare), nu este clar cum poate servi ea, mai bine decât orice altă marfă, ca etalon al valorii. Adevăratul etalon al valorii este timpul de muncă, nu timpul de care este efectiv nevoie pentru confecționarea unui anume produs, timpul cel mai scurt în care acest produs poate fi confecționat în actualele condiții tehnologice și de organizare a producției. Concurența fixează prețul bunurilor pe baza timpului de muncă socialmente necesar și, astfel, presupune, în mod necesar, inegalitatea între producătorii aflați în competiție. Cât timp se menține această competiție, nu poate exista schimb echivalent, deoarece, așa cum, ulterior, Marx avea să explice mai în detaliu, circulația capitalului egalizează rata profiturilor fixând prețurile la un nivel aflat sub valoarea reală sau deasupra ei (este imposibil ca prețurile să fie menținute în corespondență cu valoarea asigurând în același timp rate de profit egale în diferite

ramuri ale producției). De altfel, în condițiile concurenței, sistemul de schimb servește nevoilor producției, și nu celor ale consumului, iar industria nu așteaptă cererea, ci o creează ea însăși. Încercarea de a menține proprietatea privată și concurența abolind în același timp „laturile lor negative" este o himeră de moralist.

În al doilea rând, Marx îi reproșează lui Proudhon preocuparea reacționară și nerealistă de a reînvia metodele de producție medievale, bazate pe iscusința individuală. Idealul unui schimb individual bazat pe valoare este la fel de utopic în era industrială ca idealul abolirii diviziunii muncii în condițiile producției la scară mică. Marx însuși privește diviziunea muncii în forma pe care aceasta o avea în vremea sa ca pe o sursă de degradare fizică și psihică și preconizează abolirea ei; în viziunea lui Proudhon, însă, aceasta se poate realiza doar dacă muncitorul efectuează întregul proces de producere a unui anume articol, adică revine la condiția de meșteșugar. Industria dominată de concurență atrage după sine o diviziune a muncii din ce în ce mai avansată, astfel încât abolirea ei nu poate fi imaginată decât în condițiile abolirii concurenței și ale reglării producției în funcție de nevoile umane reale. Doctrina lui Proudhon este o fantezie mic-burgheză, un vis de a menține burghezia eliminând concomitent proletariatul, cu alte cuvinte, de a-i transforma pe toți membrii societății în burghezi.

În al treilea rând, Proudhon încearcă să aplice schemele hegeliene într-un mod arbitrar și fantezist. Preluând din idealismul hegelian ideea potrivit căreia categoriile economice sunt factori istorici de sine stătători, forțe spirituale față de care fenomenele reale au un statut derivat, el își închipuie că realitatea socială poate fi transformată printr-o manipulare intelectuală a categoriilor. Or, categoriile nu sunt decât niște abstracții, reflectări în mintea umană ale condițiilor sociale la un moment dat al istoriei; singura realitate a vieții sociale sunt oamenii, aflați în conexiuni determinate de istorie și convertite apoi în „categorii" mentale. Este mai cu seamă greșită și contrară dialecticii hegeliene ideea că poate fi abolită „latura rea" a unei categorii sau a alteia păstrând totodată valorile ei pozitive. Contradicțiile proprii fiecărei epoci istorice nu sunt niște metehne oarecare susceptibile de a fi remediate pe calea gândirii; ele sunt condiții indispensabile ale dezvoltării sociale și ale evoluției societății spre maturitate.

> Dacă în timpul dominației feudalismului, economiștii, entuziasmați de virtuțile cavalerești, de dulcea armonie dintre drepturi și datorii, de viața

> patriarhală a orașelor, de starea de prosperitate a industriei casnice de la țară, de dezvoltarea industriei organizate de corporații, jurande și bresle, în sfârșit, de tot ceea ce constituie partea frumoasă a feudalismului, și-ar fi pus problema să elimine tot ceea ce întunecă acest tablou – iobăgia, privilegiile, anarhia –, ce s-ar fi întâmplat? S-ar fi distrus toate elementele care generau lupta și s-ar fi înăbușit din față dezvoltarea burgheziei. S-ar fi pus problema absurdă de a elimina istoria.

Marx urmează aici interpretarea hegeliană a progresului ca rezultat al conflictului intern, proces incompatibil cu simpla eliminare a inconvenientelor. „Din momentul în care ia naștere civilizația", notează el, „producția începe să se bazeze pe antagonismul dintre diferitele tagme, stări, clase, în sfârșit, pe antagonismul dintre munca acumulată și munca nemijlocită. Fără antagonism, nu există progres. Aceasta este legea căreia i s-a supus civilizația până în zilele noastre. Până în momentul de față, forțele de producție s-au dezvoltat datorită existenței acestui regim al antagonismelor dintre clase." Este absurdă încercarea lui Proudhon de a-i transforma pe toți oamenii în capitaliști și de a înlătura pe această cale racilele capitalismului – inegalitatea, exploatarea și anarhia în producție –, pentru că asta ar echivala cu a „suprima" antagonismele sociale păstrând în același timp cauza lor de căpetenie sau cu a desființa proletariatul menținând în același timp burghezia.

Toate cele trei critici principale ale lui Marx sunt aspecte ale aceleiași idei, și anume că procesul istoric își are dinamica sa proprie, guvernată de nivelul tehnologiei („Moara acționată cu mâna creează societatea cu stăpâni feudali; moara cu aburi, societatea cu capitaliști industriali.") și animată de lupta de clasă. De unde decurge că o răsturnare socială nu poate fi produsă prin moralizare, că structurile perimate nu pot fi resuscitate, iar conflictele sociale nu pot fi rezolvate prin eliminarea uneia dintre părțile în conflict. Trebuie lăsat ca lupta să ajungă la forma ei finală, în care cei doi antagoniști vor ceda locul unui tip de organizare superior: proletariatul, prin revoluție, se va autosuprima ca clasă și, prin aceasta, va face să dispară toate diferențele de clasă.

13. Manifestul comunist

În 1847–1848 au avut loc evenimente care au afectat în chip decisiv mișcarea comunistă și propaganda ei de orientare marxistă. Un grup de comuniști germani din Bruxelles, cu care

Marx colabora, a stabilit contacte cu grupuri similare din alte țări, inclusiv cu Liga celor Drepți, care, la sfârșitul anului 1846, își mutase sediul de la Paris la Londra. Unul dintre conducătorii acesteia, Joseph Moll, i-a invitat pe Marx și Engels să se alăture Ligii și să schițeze pentru ea un program. Liga funcționa în acea vreme pe baza unui amestec eclectic de idei socialiste, fiind lipsită de o bază teoretică coerentă. În iunie 1847, Engels a luat parte la congresul Ligii, ținut la Londra. La sugestia lui Marx și Engels, numele ei a fost schimbat în Liga Comuniștilor, iar deviza ei – „Toți oamenii sunt frați" – a fost înlocuită cu „Proletari din toate țările, uniți-vă!". Marx și Engels au organizat ramuri ale Ligii la Bruxelles, respectiv Paris, iar Engels a redactat un program, în formatul întrebare-răspuns, intitulat *Principiile comunismului*. În el, se vorbea despre exploatarea capitalistă și inevitabilitatea crizelor și era descrisă viitoarea societate bazată pe comunitatea bunurilor, democrație politică, salarii egale și producție industrială planificată. Documentul mai vorbea despre necesitatea unei revoluții politice simultane în toate țările civilizate. La sfârșitul lui noiembrie și începutul lui decembrie, Marx și Engels au participat împreună la cel de-al doilea congres al Ligii, ținut la Londra, unde li s-a încredințat sarcina de a redacta ceea ce avea să devină un text fundamental al socialismului științific: *Manifestul Partidului Comunist*. Această capodoperă a literaturii propagandistice a fost publicată pentru prima dată în februarie 1848, iar în edițiile ulterioare a fost intitulată *Manifestul comunist*.

Manifestul se ocupă, rând pe rând, de relațiile dintre burghezie și proletariat, dintre comuniști și proletari și dintre comunism și doctrinele socialiste alternative. Prima secțiune cuprinde pasajul devenit clasic: „Istoria tuturor societăților de până azi este istoria luptelor de clasă." După antagonismele din lumea antică dintre oamenii liberi și sclavi, dintre patricieni și plebei, iar în perioada feudală, dintre nobili și iobagi, structura de bază a epocii prezente o constituie opoziția dintre burghezie și proletariat. Societatea modernă a simplificat situația de clasă: împărțirea în două clase fundamentale era din ce în ce mai evidentă și devenea din ce în ce mai răspândită. Descoperirea Americii și nașterea industriei moderne creaseră o piață mondială și, după lupte îndelungate, dăduseră burgheziei un rol dominant în viața politică. Burghezia a îndeplinit o sarcină revoluționară fără precedent prin năruirea legăturilor patriarhale, pretins „naturale", dintre oameni și reducerea raporturilor lor reciproce la forma interesului egoist nedisimulat. Ea a transformat „vocația" muncitorului în muncă

salariată și a pus o amprentă cosmopolită pe comerț, industrie și pe întreaga civilizație, sfărâmând barierele naționale și antrenând lumea în iureșul fără răgaz al progresului tehnic și cultural. „Abia burghezia a arătat ce este în stare să realizeze activitatea omenească.“ Dar, spre deosebire de clasele dominante din epocile de dinainte, burghezia nu poate și nici nu dorește să mențină neschimbate mijloacele de producție. Ea poate să existe numai cu condiția revoluționării permanente a tehnologiei și deci și a relațiilor sociale. Ea își subordonează din ce în ce mai mult producția agricolă, concentrează mijloacele de producție în general și organizează în slujba propriului interes state naționale cu sisteme legislative uniforme. Însă, după cum victoria burgheziei s-a datorat incompatibilității instituțiilor sociale și juridice ale societății feudale cu forțele productive dezvoltate în acea societate, tot așa căderea ei se va datora contradicției dintre tehnologia pe care ea a dezvoltat-o și relațiile de proprietate caracteristice capitalismului. Această contradicție se manifestă prin crize periodice de supraproducție din care se iese prin distrugerea de forțe productive și cucerirea de noi piețe, metode care duc, însă, la rândul lor, la crize și mai grave. „Burghezia a făurit nu numai armele care îi aduc moartea; ea a creat și oamenii care vor mânui aceste arme: muncitorii moderni, proletarii.“ Muncitorii sunt nevoiți să se vândă burgheziei la un preț egal cu costul reproducerii muncii lor, adică cu minimul necesar pentru a-i ține în viață; ei au devenit anexe ale mașinilor. Exploatați de patroni, de proprietarii caselor de raport, de negustori, de cămătari, ei încep să se răzvrătească, mai întâi împotriva mașinilor care-i aruncă în șomaj și le sporesc nesiguranța zilei de mâine, apoi împotriva exploatării de către propriii patroni, iar în cele din urmă, împotriva sistemului capitalist ca atare. În această ultimă fază, lupta lor capătă caracter politic, cuprinzând arii geografice din ce în ce mai întinse și unind proletariatul mai întâi la scară națională, iar apoi și la scară mondială. Proletariatul este singura clasă cu adevărat revoluționară. Interesele particulare ale claselor de mijloc – țăranii, meseriașii, micii negustori – sunt conservatoare; ele ar prefera, dacă s-ar putea, să blocheze progresul inevitabil de centralizare și concentrare a capitalului, în urma căruia membrii lor ajung ei înșiși în situația de proletari. Pe măsura dezvoltării industriei, burghezia îi aduce pe proletari în condiții de viață din ce în ce mai proaste, împingându-i astfel spre solidarizare și acțiune unită. Ea își creează, astfel, în mod inconștient, dar inevitabil, propriul său gropar. Burghezia a dovedit că nu-și poate păstra situația de clasă dominantă, fiind

osândită la pieire. Muncitorii, la rândul lor, nu pot dobândi controlul asupra mijloacelor de producție decât prin demolarea întregului sistem de creare a avuției existent până acum. „Proletarii nu au nimic propriu de ocrotit; ei au de nimicit tot ceea ce, până acum, ocrotea și asigura proprietatea privată."

Comuniștii nu au interese deosebite de cele ale proletariatului și nu diferă de celelalte partide proletare decât prin aceea că reprezintă interesele proletariatului în întregul lui, indiferent de deosebirile naționale. Ei sunt în avans față de masele proletare datorită faptului că posedă înțelegerea teoretică a lumii în care se desfășoară lupta acestora. Scopul lor este de a conduce proletariatul la cucerirea puterii politice, în vederea distrugerii sistemului de proprietate burghez care le permite capitaliștilor să-și însușească munca altora și în vederea abolirii burgheziei și a proletariatului în sensul de clase sociale.

În plus, *Manifestul* replică în felul următor celor mai frecvente imputări aduse comunismului.

1. „Abolirea proprietății private va favoriza o lene generalizată și va duce la colapsul producției." Dar, pentru mase, proprietatea privată nu există nici în prezent, ceea ce nu împiedică societatea să existe și să se mențină.

2. „Comunismul înseamnă negarea individualității." Da, dacă este vorba despre indivizii cărora sistemul existent le îngăduie să-și folosească proprietatea ca pe un instrument de înrobire a altora.

3. „Comunismul distruge familia." De fapt, el distruge familia burgheză, bazată, pe de o parte, pe capital și pe câștigul privat, iar pe de alta, pe ipocrizie și prostituție.

4. „Comunismul este împotriva naționalității." Dar muncitorul proletar nu are patrie, încât nu e chip să fie deposedat de ea. În orice caz, piața mondială șterge treptat deosebirile naționale, iar victoria proletariatului va intensifica acest proces. Odată cu abolirea exploatării omului de către om, vor dispărea și exploatarea, asuprirea și vrăjmășia dintre națiuni. Asuprirea națională este o consecință a asupririi sociale.

5. „Comunismul urmărește să distrugă adevărurile eterne și ideile sublime ale religiei, eticii și filosofiei." Dar toate ideile pe care ni le-a transmis istoria sunt absolute numai în măsura în care exploatarea și asuprirea au persistat în pofida tuturor schimbărilor de sisteme politice. Producția spirituală a omenirii este la fel de schimbătoare ca condițiile existenței umane; ideile sunt permanente în măsura în care anumite relații sociale au fost până

în prezent permanente. Comunismul detronează ideile „eterne“ prin desființarea sistemului de clasă care, existând din vremuri imemoriale, le-a conferit aparența eternității.

Propaganda socialistă din acel timp este criticată în *Manifest* prin prisma originii de clasă a diverselor orientări din ea. Este vorba mai întâi despre socialismul feudal (legitimiștii francezi, Tânăra Anglie), care se împotrivește capitalismului din punctul de vedere al aristocrației ruinate de sistemul de proprietate burghez; invocând fericirea patriarhală de altădată, el îl atacă pe burghez pentru că a nimicit vechile rânduieli și, mai cu seamă, pentru că a creat proletariatul revoluționar. Același lucru poate fi spus despre socialismul creștin, „agheasma cu care popa sfințește necazul aristocratului“. Socialismul mic-burghez (Sismondi) reflectă teama micilor producători că industria îi va ruina. El susține că mecanizarea, concentrarea capitalului și diviziunea crescândă a muncii duc inevitabil la crize, sărăcie, inegalitate stridentă, războaie și descompunere morală. Lucrul acesta e adevărat, dar remediul preconizat – întoarcerea la sistemul precapitalist de producție și de schimb, cu bresle și cu economie țărănească patriarhală – este reacționar și ineficient. Cât despre „adevăratul socialism“ al lui Karl Grün și al altor ideologi germani, el este un păienjeniș sentimental de speculații și generalități despre natura umană, care face abstracție de împărțirea în clase și de interesele particulare ale muncitorilor. Socialiștii din această școală se bucură de aprobarea claselor feudale care încă guvernează Germania, întrucât atacă burghezia liberală care, în această țară, este adevăratul vehicul al progresului.

Acestea sunt varietățile socialismului reacționar. Mai există apoi socialismul burghez al lui Proudhon și al altora, care caută să prezerve condițiile existente eliminând tot ce tinde să revoluționeze societatea; exponenți săi „vor burghezia fără proletariat“. Acest socialism se sprijină pe sloganuri filantropice și preconizează reforme administrative, nefăcând niciun efort de abolire a sistemului de proprietate burghez.

În fine, socialismul sau comunismul utopic predicat de Saint-Simon, Owen și Fourier, conștient de lupta de clasă și de asuprirea proletariatului, nu sesizează rolul istoric cheie al acestuia, văzând în el doar un obiect pasiv al planurilor lor reformiste. Acești teoreticieni repudiază perspectiva revoluției, ațintindu-și privirea asupra comunității ca întreg sau asupra claselor privilegiate. Ei au jucat un rol pozitiv în critica societății burgheze și preconizarea de reforme, dar, încercând să se ridice deasupra luptei de clasă reale, succesorii lor din generațiile

următoare s-au transformat în secte reacționare care au drept scop atenuarea antagonismelor de clasă și împiedicarea acțiunii politice de sine stătătoare a proletariatului.

Comuniștii din diferite țări sprijină diverse mișcări politice, dar numai pe acelea care năzuiesc la o transformare radicală a condițiilor existente. Germania prezintă pentru ei un interes deosebit, dat fiind că iminenta revoluție burgheză din această țară se va produce pe fundalul unor condiții sociale mai avansate, în Europa și chiar și în Germania însăși, comparativ cu revoluțiile burgheze care au avut loc în Franța și Anglia. Așa stând lucrurile, revoluția burgheză germană „nu poate fi decât preludiul direct al unei revoluții proletare".

Marx și Engels n-au considerat necesar ca în edițiile ulterioare ale *Manifestului* să opereze revizuiri în privința bazelor teoretice ale acestuia. Lăsând deoparte așteptările lor excesiv de optimiste privind revoluția în Europa și faptul că n-au anticipat anumite evoluții care în epoca aceea nu puteau fi prevăzute (*Manifestul* nu menționează nici Rusia, nici America drept țări potențial revoluționare), prefețele și amendamentele lor ulterioare scot în evidență un singur element teoretic important: experiența Comunei din Paris i-a convins că proletariatul nu poate să preia aparatul de stat existent spre a-l folosi în propriile scopuri, ci trebuie să înceapă prin a-l distruge.

În ceea ce privește controversa cu socialiștii din prima jumătate a secolului, Engels a revenit la ea în 1878, în cartea sa *Anti-Dühring*, unde repetă principalele critici din *Manifest* la adresa socialismului utopic. Această doctrină, spune el, este produsul unei situații în care clasa muncitoare nu era încă maturizată într-o asemenea măsură încât să-și asume inițiativa istorică, înfățișându-se doar ca un grup oprimat și năpăstuit, nu și ca vehicul al revoluției sociale. Înseși condițiile în care a luat naștere nu i-au permis socialismului utopic să vadă în socialism o necesitate istorică a prezentului, și nu doar o teorie ingenioasă, o descoperire intelectuală care ar fi putut fi făcută în indiferent ce perioadă. Ori de câte ori Marx și Engels, creatorii socialismului științific, revin la tema predecesorilor lor utopici, ei reiterează trei reproșuri fundamentale la adresa acestora: atitudinea filantropică față de clasa muncitoare, refuzul perspectivei revoluționare și conceperea socialismului ca o teorie ivită accidental. Acestor erori, ei le opun propria viziune despre teoria socialistă ca fiind conștiința de sine a inițiativei revoluționare reale a clasei muncitoare, o activitate liberă care este totodată, istoricește, necesară. Engels îi omagiază, cu toate acestea, pe reprezentanții socialismului utopic pentru

caracterul tăios și cutezător al atacului lor la adresa lumii contemporane și pentru inventivitatea predicțiilor lor privind viitorul; el nu-i privește condescendent, cu superioritate, ca de la înălțimea unei revelații, ci ține cont de condițiile istorice care le-au îngustat câmpul vizual.

Putem spune că, odată cu apariția *Manifestului comunist*, teoria socială a lui Marx și preceptele sale privitoare la acțiune au căpătat contururi bine definite și închegate. Lucrările lui ulterioare nu au modificat în vreo privință esențială cele scrise aici, ci doar le-au îmbogățit prin analize specifice și au transformat într-un edificiu teoretic masiv ceea ce, uneori, nu erau decât niște aforisme, sloganuri sau argumentări incipiente. Putem, așadar, în cele ce urmează, după ce vom fi făcut o scurtă trecere în revistă a evenimentelor istorice relevante, să părăsim expunerea cronologică în favoarea uneia axate pe conținut. Va trebui, însă, să acordăm o atenție aparte teoriei lui Engels privind dialectica naturii și interpretării date de el materialismului filosofic, deoarece acestea pot fi considerate o schimbare de conținut înăuntrul marxismului așa cum se prezenta acesta înainte de 1848. Firește, principiile stabilite atunci și elaborate ulterior n-au fost formulate niciodată în așa fel încât să excludă posibilitatea unor interpretări neconcordante. Pe măsură ce mișcarea socialistă și teoria socialistă au progresat, s-a întâmplat adesea ca vederile lui Marx cu privire la o chestiune sau alta – determinismul istoric, teoria claselor, a statului sau a revoluției – să fie interpretate diferit de către oameni diferiți. Aceasta e soarta firească a tuturor teoriilor sociale, fără excepție, sau în orice caz a celor care au reprezentat o forță reală în viața politică și în dezvoltarea socială, iar în această privință, nicio teorie modernă nu poate rivaliza cu marxismul. Cele mai importante controverse în jurul interpretării corecte a teoriei lui Marx s-au produs însă după ce el s-a stins din viață.

XI

SCRIERILE ȘI LUPTELE POLITICE DE DUPĂ 1847 ALE LUI MARX ȘI ENGELS

1. Evoluțiile din anii 1850

Publicarea *Manifestului comunist* a coincis în timp cu convulsiile din anul 1848. După revoluția din februarie de la Paris, guvernul belgian a adoptat măsuri represive împotriva emigranților revoluționari; Marx a fost expulzat din Bruxelles și s-a întors la Paris, unde a activat pentru cauza revoluționară în numele Ligii Comuniștilor. După revoluțiile de la Viena și Berlin din martie, numeroși emigranți au plecat din Franța în Germania; Marx și Engels s-au stabilit la Köln, unde propaganda comunistă era cea mai activă, iar începând din iunie au scos un ziar, Neue Rheinische Zeitung, cu un program bazat pe o foaie volantă redactată anterior de ei, intitulată *Revendicările Partidului Comunist din Germania*. Aceste revendicări nu erau, ca atare, comuniste, ci radical-democratice și republicane, printre ele figurând confiscarea marilor proprietăți funciare, învățământul universal gratuit, impozitul progresiv și naționalizarea căilor ferate. Ziarul, al cărui redactor-șef era Marx, condamna atitudinea nehotărâtă și acomodantă a burgheziei și pleda pentru o Germanie unită sub o constituție republicană cu vot direct și universal; lua apărarea minorităților naționale asuprite, în speță a polonezilor, și chema la război împotriva Rusiei ca principal bastion al reacțiunii în Europa. Programul alianței dintre proletariat și burghezia republicană în vederea unei revoluții democratice nu era privit cu ochi buni de către numeroși comuniști germani, care se temeau că, dacă muncitorimea nu se menținea ca o entitate politică separată, ea va fi doar instrumentul unei revoluții făcute în interesul burgheziei.

Victoria reacțiunii în Europa și colapsul Parlamentului de la Frankfurt au pus capăt activității revoluționare a lui Marx în Germania. Neue Rheinische Zeitung și-a încetat apariția în mai 1849; Marx a fost expulzat din Prusia și, nu fără dificultate, a făcut drumul înapoi la Paris, unde spera o nouă izbucnire revoluționară în orice moment. Guvernul francez a pus însă obstacole rămânerii lui la Paris, astfel că, în august, fără niciun ban în buzunar și fără vreun mijloc de a-și câștiga existența, a plecat la Londra spre a-și începe acolo o nouă viață de exilat. Aici avea să-și petreacă tot restul zilelor, zbătându-se în sărăcie, boală și necazuri familiale. Engels s-a stabilit la Manchester în 1850, unde a rămas timp de douăzeci de ani, obținând un venit de la o fabrică de bumbac unde tatăl său era coacționar. Ani de-a rândul, el l-a susținut financiar pe Marx, sacrificându-și propria activitate literară pentru a-i înlesni prietenului său să se dedice studiului și cercetării științifice.

Curând după sosirea la Londra, Marx, Engels și câțiva prieteni de-ai lor s-au apucat să resusciteze Liga Comuniștilor, care, în timpul revoluției, fusese dizolvată. Manifestul pe care l-au redactat în acest scop cuprindea un program diferit de cel din Neue Rheinische Zeitung; în el se preconiza ca proletariatul să se organizeze în mod independent de burghezia republicană și, paralel cu susținerea revendicărilor democratice, să-și propună o stare de „revoluție permanentă“ care să-i permită în cele din urmă cucerirea puterii politice. Marx și Engels erau convinși că criza economică iminentă va declanșa curând revoluția în Europa, în special în Franța. Când această speranță s-a dovedit deșartă, Liga a fost condamnată să sucombe nu peste multă vreme, ceea ce s-a și întâmplat în 1852. Neue Rheinische Zeitung, cu subtitlul Politischoekonomische Revue, a apărut la Londra timp de numai câteva luni, în 1849. În cursul următoarelor două decenii, mișcarea socialistă europeană a continuat să fiinţeze la periferia vieții politice, dar, grație străduniilor lui Marx, a căpătat un nou fundament teoretic, care-i va permite să revină în chip viguros la viață atunci când condițiile aveau să se schimbe. În cursul anilor 1850, Marx și-a reluat studiile economice, neintegrându-se personal în nicio organizație politică, deși a păstrat oarecare legături cu liderii chartiști.

Prima scriere importantă a lui Marx publicată în timpul perioadei sale londoneze a fost *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, în care analiza tentativa de lovitură de stat din decembrie 1851; această scriere a constituit primul număr al unei reviste newyorkeze, The Revolution, lansată de Marx împreună

cu prietenul său, Joseph Weydemeyer. Eseul era o continuare la *Luptele de clasă în Franța, 1848–1850*, care apăruse la Londra în Neue Rheinische Zeitung; în noua sa lucrare, Marx analiza situația de clasă care făcuse posibil ca o „mediocritate" ca Ludovic Napoleon să acapareze puterea. Lucrarea abundă în observații generale și cuprinde unele dintre cele mai frecvent citate maxime ale lui Marx.

Procesul intentat unui grup de comuniști la Köln în 1852, cu prilejul căruia au fost produse probe menite să-l incrimineze și pe Marx, l-a incitat pe acesta să demaște contrafacerile poliției prusiene; cel mai important document, *Dezvăluiri privitoare la procesul comuniștilor de la Köln*, a apărut anonim la Basel în 1853. Între 1853 și 1862, Marx a contribuit cu articole pe probleme curente la New York Daily Tribune, parte dintre ele scrise de Engels, deși au apărut sub semnătura lui Marx. Onorariile primite pentru ele nu-i ajungeau să-și asigure existența, dar au contribuit cât de cât la atenuarea sărăciei crunte în care trăia familia Marx. Ani de-a rândul, le-au lipsit banii necesari pentru chirie, încălțăminte și hârtie de scris; Marx era cu totul nepriceput în administrarea banilor, încât soția sa, Jenny, era o clientă statornică a caselor de amanet. Într-un rând, Marx a încercat să obțină o slujbă de funcționar la căile ferate, dar a fost respins din pricina scrisului său execrabil.

De-a lungul acestor ani, principala ocupație a lui Marx a fost elaborarea unei critici a economiei politice, începută în *Manuscrisele* sale pariziene din 1844. În răstimpuri, i se părea că se apropie de încheierea acestei lucrări, dar aspirația continuă spre perfecțiune îl împingea întruna să caute noi date și noi surse, de natură să-i amelioreze ciorna. Criza economică din 1857 l-a făcut să redacteze o versiune revizuită, dar aceasta nu a fost niciodată încheiată și a rămas până la sfârșitul vieții sale nepublicată. Introducerea la această lucrare a fost publicată în 1903 de Karl Kautsky în Die Neue Zeit (Stuttgart) și reprezintă cel mai complet și mai important studiu al lui Marx privitor la problemele metodei în științele sociale. Întreaga lucrare, intitulată *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (*Bazele criticii economiei politice*), a fost publicată la Moscova în 1939–1941, epocă neprielnică studiului academic. În 1953 a fost republicată în Berlinul de Est, dar nu a beneficiat de o examinare și discutare temeinică decât începând cu anii '60. Ea prezintă interes ca o mărturie a continuității gândirii lui Marx, de la *Manuscrisele*

pariziene până la *Capitalul*; cuprinde, spre exemplu, o nouă teorie a muncii înstrăinate, care aruncă lumină asupra semnificației acestei categorii în lucrările sale de maturitate.

În general, textul acestor *Grundrisse* arată că Marx nu-și abandonase ideile antropologice din anii 1840, ci că a căutat să le traducă în termeni economici. Mai știm, dintr-o scrisoare a sa, că metoda sa de lucru a fost influențată de recitirea *Logicii* lui Hegel, din care se întâmplase să-i parvină un exemplar. Introducerea cuprindea un plan general al lucrării pe care intenționa s-o scrie și, cum acest plan este doar în parte realizat în *Capitalul*, s-a iscat o discuție în jurul întrebării dacă sau în ce măsură Marx și-a schimbat ulterior decizia. Studiile recente ale lui McLellan și ale altora au arătat însă limpede că nu sunt motive să considerăm că a operat vreo schimbare esențială. Cele trei volume ale *Capitalului*, care se ocupă de teoria valorii, a banilor, a plusvalorii și a acumulării capitalului (volumul I), de circulație și reproducție (volumul II) și de profit, rentă și credit (volumul III), constituie doar o parte din structura plănuită inițial, pe când *Grundrisse* este prima schiță și singura care acoperă întregul teren, adică oferă cea mai cuprinzătoare expunere de care dispunem a teoriei lui Marx. Aici se găsesc prima formulare a unor idei importante care apar apoi în *Capitalul* – de pildă, teoria ratei mijlocii a profitului și distincția dintre capitalul constant și cel variabil –, precum și unele teme care nu se mai regăsesc în operele ulterioare. Printre acestea se numără – în afară de secvența cea mai timpurie, unde sunt criticați Carey și Bastiat – observațiile privitoare la comerțul exterior și piața mondială, precum și pasajele filosofice, presărate pe parcursul lucrării, de factura celor din *Manuscrisele din 1844*. Publicarea *Bazelor* nu a schimbat sub vreun aspect esențial imaginea de ansamblu a doctrinei lui Marx, furnizând, dimpotrivă, o dovadă în sprijinul exegeților care susțineau continuitatea inspirației filosofice a lui Marx, și nu al celor care postulau o ruptură radicală între teoriile sale antropologice din tinerețe și liniamentele gândirii sale economice din anii de maturitate.

Din perioda redactării *Bazelor* datează și o altă scriere economică a lui Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (*Contribuții la critica economiei politice*), publicată cu ajutorul lui Lassalle, la Berlin, în 1859. Aici, Marx a expus pentru prima dată propria teorie a valorii, diferită de cea a lui Ricardo, deși nu a dezvoltat-o până la capăt. Prefața la această lucrare este unul

dintre cele mai frecvent citate texte ale lui Marx, deoarece cuprinde formularea cea mai concisă și mai generală a ceea ce, mai târziu, avea să se numească „materialism istoric".

În anii 1859-1860, Marx a investit multă energie într-o polemică cu Karl Vogt, un om politic și naturalist german care, pe atunci, preda la Universitatea din Berna. Cauza imediată a polemicii a constituit-o acuzația adusă de Marx lui Vogt – fără multe dovezi, dar, după cum evenimentele aveau s-o arate, corectă – de a fi uneltit în sprijinul lui Napoleon al III-lea în timpul războiului franco-austriac. Pe lângă aceasta, Vogt era exponentul unui materialism primitiv și vulgar („Gândirea este o secreție a creierului, așa cum bila este o secreție a ficatului"). Lucrarea lui Marx, *Herr Vogt*, publicată în 1860, îl acuză pe acesta de intrigă, calomnie și dublu joc; astăzi, însă, ea nu mai prezintă decât un interes biografic.

2. Lassalle

În afară de Proudhon, principalul rival teoretic al lui Marx în anii 1860 a fost Lassalle, care, timp de mulți ani, l-a eclipsat în ceea ce privește influența în lumea germană.

Ferdinand Lassalle (1825–1864) era fiul unui comerciant evreu din Wroclaw. A studiat filosofia și filologia la Berlin și Wroclaw în perioada 1843–1846 și intenționa să îmbrățișeze o carieră academică. A devenit hegelian (dar nu în grupul Tinerilor Hegelieni), a citit literatură socialistă și, de la o vârstă fragedă, a tras concluzia că este predestinat să devină un filosof eminent și să schimbe situația socială din Germania. Multă vreme, însă, energiile i-au fost confiscate de afacerile personale. Se îndrăgostise de contesa Sophie von Hatzfeld, care era de aproape două ori mai vârstnică decât el, și timp de zece ani i-a apărat cavalerește, la nenumărate tribunale din Germania, interesele financiare împotriva soțului de care divorțase. Legat de această afacere, a fost arestat la începutul anului 1848 sub învinuirea de complicitate la sustragerea unor documente. După șase luni a fost eliberat, dar în noiembrie a fost din nou încarcerat, din pricina unor discursuri incendiare în sprijinul revoluției. Între 1849 și 1857 a trăit la Düsseldorf, timp în care a purtat corespondență cu Marx (prima dată se întâlniseră în 1848) și a scris o amplă lucrare despre Heraclit (*Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, 1857); într-o scrisoare a sa către Engels, Marx se pronunță nefavorabil despre ea, apreciind-o drept o versiune diluată a părții corespunzătoare din *Istoria filosofiei* a lui Hegel. În 1859, Lassalle

a publicat o dramă cu subiect istoric, *Franz von Sickingen*, având drept personaj un cavaler din secolul al XVI-lea aflat în fruntea unei ligi ce propaga reforma în Germania; destinul său tragic era menit, pare-se, în intenția autorului, să simbolizeze înfrângerea Revoluției de la 1848. Opera este impregnată de sentimente patriotice și de credință în misiunea Germaniei. În 1860, Lassalle a scris articole despre Fichte și Lessing, iar în 1861 și-a publicat principala sa lucrare, *Sistemul drepturilor moștenite*, un tratat filosofic, istoric și politic întâmpinat favorabil de lumea academică. În el, după ce rezumă istoria legilor romane și germanice privitoare la succesiune, Lassalle abordează o problemă pe care o ridicase și Savigny, și anume: în ce împrejurări drepturile moștenite își pierd valabilitatea? Problema avea implicații transparente asupra vieții politice curente, deoarece apărătorii privilegiilor invocau regula clasică potrivit căreia o lege nu se poate aplica retroactiv și deduceau din ea că legile noi nu puteau stinge drepturile dobândite potrivit unor legi mai vechi. Contraargumentația lui Lassalle era, în esență, următoarea: drepturi dobândite sunt cele create de activitatea deliberată a unui individ; legea însă presupune tacit că ele sunt valabile doar atâta vreme cât astfel de drepturi sunt permise în general de sistemul juridic în vigoare, iar sistemul juridic își trage validitatea din conștiința națiunii ca întreg. Dacă anumite legi mai recente interzic o anumită categorie de drepturi sau privilegii, individul nu poate invoca formula *lex retro non agit* spre a pretinde, de pildă, că el are dreptul să dețină sclavi sau iobagi sau că este scutit de impozite pentru simplul motiv că „așa a fost dintotdeauna". În felul acesta, Lassalle apăra legalitatea schimbărilor sociale care presupuneau abolirea privilegiilor.

Activitatea lui Lassalle ca om politic și ideolog al mișcării muncitorești a debutat, propriu-zis, în 1862 și nu a durat (din pricina morții timpurii) decât ceva mai mult de doi ani. De acum trăia la Berlin și lua parte activă la controversa constituțională din Prusia, atacându-i pe liberalii din Partidul Progresului (Deutsche Fortschrittspartei). În primăvara anului 1862 a publicat o adresă către muncitori, cunoscută mai târziu sub numele de *Arbeiterprogramm*, care a devenit expunerea clasică a vederilor sale; de asemenea, o cuvântare despre constituție și o prelegere despre Fichte.

Partidul Progresului se bucura de o puternică susținere din partea claselor muncitoare; unul dintre liderii săi, F.H. Schulze-Delitzsch, era promotor al societăților de amiciție, al fondurilor de asigurări și al cooperativelor de consum ca metode de

ameliorare a soartei proletariatului în cadrul cooperării dintre capital și muncă. Totuși, unele grupuri erau nemulțumite de patronajul burgheziei liberale, iar unul dintre ele, din Leipzig, a apelat la Lassalle cu invitația de a-și expune poziția privitor la mișcarea muncitorească. Lassalle a răspuns în ianuarie 1863 printr-o *Scrisoare deschisă* care a devenit apoi un fel de cartă a partidului socialist muncitoresc german – *Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* –, creat în luna mai a aceluiași an.

În același timp, după cum s-a aflat mai târziu, Lassalle a intrat în contact cu Bismarck, sperând, de bună seamă, să închege o alianță cu conservatorii împotriva burgheziei. Mai târziu, într-un discurs rostit în Reichstag în 1878, Bismarck avea să declare că avusese mai multe întrevederi cu Lassalle la cererea acestuia, dar că nu a fost vorba de negocieri, pentru simplul motiv că Lassalle nu reprezenta nicio forță politică și nu avea nimic de oferit; pe Lassalle l-a descris însă ca pe un om inteligent și un adevărat patriot.

Arbeiterverein nu a înregistrat succese notabile în timpul vieții lui Lassalle, dar a reușit să ajungă la circa o mie de membri și a fost prima expresie politică independentă a clasei muncitoare germane. În august 1864, Lassalle și-a pierdut viața la Geneva într-un duel legat de o fată de șaptesprezece ani, cu care voia să se însoare; familia ei aristocrată a refuzat să-l primească, fata însăși s-a răzgândit și s-a întors la logodnicul ei de mai înainte, iar Lassalle le-a trimis o scrisoare insultătoare care a prilejuit provocarea la duel și moartea lui.

Marx și Lassalle s-au întâlnit la Berlin în 1861 și la Londra în anul următor. Nu s-au simpatizat niciodată; Marx nu i-a acordat încrederea sa și l-a criticat în repetate rânduri în scrisori către Engels și alții, iar dezacordul politic în care se afla cu el a fost exprimat cel mai limpede în 1875, la peste un deceniu de la moartea lui Lassalle, în *Critica Programului de la Gotha*. Antipatia și iritarea reciproce aveau și anumite temeiuri personale. Lassalle era un om cu aptitudini remarcabile, dar, în același timp, era și un parvenit înfumurat și întru câtva cabotin. În 1860, de pildă, îi scria unei femei de care fusese o vreme îndrăgostit o „confesiune" ce reprezintă o mostră de autoelogiere naivă. Își zugrăvea în ea un portret de geniu adorat de popor, de conducător al unui partid revoluționar (care, pe atunci, exista doar în închipuirea sa), un nou Robespierre, spaima dușmanilor săi, un bărbat de treizeci și cinci de ani cu experiența unui înțelept de nouăzeci și posesor al unui venit anual de patru mii de taleri.

Totuși, conflictele dintre Marx și Lassalle nu erau cauzate în principal de antipatia reciprocă personală. Cei doi erau în dezacord aproape în toate chestiunile de conținut: doctrina economică, tactica politică, atitudinea față de stat în general și față de statul prusian în particular. În general, se poate spune că punctele asupra cărora vederile lor coincideau nu aveau nimic specific marxist. Dar iată în ce constau unele dintre disensiunile lor:

— în primul rând, diagnosticul economic privind situația proletariatului. Lassalle spunea în menționata *Scrisoare deschisă* din 1863 că liberalii greșeau crezând că pot să elibereze clasa muncitoare prin mijloace precum fondurile de asigurări, cooperativele și altele de acest fel, ceea ce, firește, era în concordanță cu concepția lui Marx. Lassalle însă mergea mai departe, încercând să-și susțină poziția prin invocarea așa-numitei „legi de aramă a salariului", potrivit căreia, atunci când salariile sunt determinate de cererea și oferta de muncă, ele gravitează inevitabil în jurul „minimului fiziologic" necesar pentru a-i ține în viață pe muncitori și pe copiii lor. Dacă, din indiferent ce motiv salariile cresc, clasele muncitoare vor avea mai mulți copii, și oferta de brațe de muncă, sporită în acest fel, va împinge salariile în jos; iar dacă salariile scad sub menționatul minim, muncitorii vor avea mai puțini copii, cererea de muncă va depăși oferta și salariile vor urca. Acest cerc vicios este inevitabil câtă vreme nivelul salariilor este reglat de cerere și ofertă.

Lassalle a preluat această doctrină, mai mult sau mai puțin fidel, de la Malthus și Ricardo. Marx nu a profesat-o niciodată sub această formă și cu toate că, uneori (mai ales în scrierile sale mai timpurii), a adoptat punctul de vedere că salariile tind cu necesitate spre minimul fiziologic, n-a acceptat raționamentul desfășurat în sprijinul lui de Lassalle, care acorda ponderea exclusivă factorului demografic în determinarea cererii și a ofertei de forță de muncă. Era, de altminteri, limpede că cererea și oferta nu puteau fi măsurate în mod absolut, ci doar în raport cu tabloul economic de ansamblu, luând în considerare și elemente cum sunt *boom*-ul și recesiunea, starea piețelor mondiale, progresul tehnic, proletarizarea țărănimii și a micii burghezii și, în fine, efectul exercitat asupra salariilor de presiunea clasei muncitoare. În funcție de împrejurări, acești factori însumați ar putea împinge salariile în sus sau în jos, dar, în orice caz, era simplist ca întreaga problemă să fie redusă la rata de natalitate a proletariatului existent. În plus, Lassalle se contrazicea în același document atunci când spunea că nevoile minime cresc pe măsura

progresului general, astfel că nu se poate vorbi de o ameliorare a soartei muncitorilor comparând situația lor de acum cu cea din trecut; e posibil ca, în termeni absoluți, muncitorii să câștige mai mult, dar totodată să o ducă mai prost în privința nevoilor lor totale. De aici rezultă că minimul nu este unul doar fiziologic, ci deopotrivă social și cultural. Astfel înțeleasă, teoria „pauperizării relative" este apropiată de vederile lui Marx așa cum au fost exprimate de el în anii '50 și '60;

— în al doilea rând, Lassalle diferă radical de Marx atunci când deduce din „legea de aramă a salariilor" că modalitatea corectă de emancipare a muncitorilor o constituie dezvoltarea cooperativelor de producție, în care ei ar urma să primească salarii egale cu valoarea bunurilor pe care le produc. Cum proletarii nu pot crea aceste cooperative prin eforturi proprii, se impune ca statul să-i ajute prin instituții de credit. Pentru ca acest lucru să se întâmple, muncitorii trebuie să fie capabili să exercite presiuni asupra statului, ceea ce nu pot face decât dacă există dreptul de vot universal, direct și egal.

Acest program era în divergență cu teoria lui Marx sub cel puțin trei aspecte importante. În concepția acestuia, dominarea economiei de către asociații ale producătorilor era o reiterare a utopiei lui Proudhon; unitățile de acest fel, chiar și dacă ar aparține muncitorilor, nu ar putea supraviețui într-o situație de concurență cum este cea existentă. Legile pieței ar continua să acționeze; ar continua să existe crize, falimente și concentrarea capitalului. În orice caz, salariile n-ar putea fi niciodată egale cu valoarea bunurilor produse, deoarece o parte din această valoare se impune a fi alocată nevoilor publice, activităților neproductive necesare, rezervelor etc. În sfârșit, programul potrivit căruia statul ar urma să fie agentul emancipării clasei muncitoare era potrivnic ideii lui Marx, că statul este o armă de apărare a claselor privilegiate.

Lassalle critica teoria liberală a statului dintr-un punct de vedere hegelian; el scria în *Arbeiterprogramm* că, din punctul de vedere al burgheziei, singura funcție a statului este de a proteja libertatea și proprietatea indivizilor, astfel că, dacă n-ar exista infractori, nu i-ar rămâne nimic de făcut. De fapt, însă, statul era forma supremă de organizare umană, în care dobândeau realitate toate valorile umane, iar funcția sa era de a conduce specia umană spre libertate; el constituia o unire a indivizilor într-o singură entitate morală și instrumentul prin care omul urma să-și împlinească destinul. Scriind astfel de lucruri, Lassalle avea în minte statul prusian; spre deosebire de Marx, el era un patriot

german și vedea evenimentele din epoca sa, inclusiv războaiele, dintr-un punct de vedere național, și nu din unul internaționalist proletar. El considera unitatea Germaniei o chestiune de importanță supremă și credea că politicile lui Bismarck aveau să aducă mai mult folos decât prejudiciu; considera, de asemenea, că adevăratul antagonist al proletariatului era burghezia, astfel încât o alianță cu conservatorii ar putea fi de dorit. Acest mod de gândire era diametral opus liniei generale a lui Marx, potrivit căreia, atunci când revendicările burgheziei liberale vin în conflict cu interesele elementelor conservatoare, feudale sau monarhiste, proletariatul trebuie să se alieze cu burghezia.

Baza filosofică a naționalismului lui Lassalle transpare cel mai limpede din conferințele sale despre Fichte, în care el spune că ideile acestuia întruchipează măreția spirituală a poporului german. Strădania întregii filosofii germane urmărește depășirea dualității dintre subiect și obiect, reconcilierea spiritului cu lumea și înstăpânirea „fondului lăuntric al spiritului" (*die Innerlichkeit des Geistes*) asupra realității. Fichte proclamase că misiunea poporului german este de a păși în avangarda progresului uman și de a îndreptăți planul divin al creației prin dobândirea independenței naționale. Germania nu era doar un aspect (în germană, *Moment*) necesar al istoriei universale, ci era menită să fie promotorul ideii de libertate de care depindea viitorul omenirii. Tocmai pentru că timp de secole Germania nu a avut o istorie proprie, ci a ființat ca o „pură interioritate metafizică", ea a devenit locul de naștere al ideii filosofice care și-a propus să reconcilieze gândirea și ființa.

> Germania, națiune metafizică, și-a asumat în istoria lumii, prin dezvoltarea sa și prin desăvârșita concordanță dintre istoria sa lăuntrică și cea exterioară, destinul metafizic suprem și și-a conferit o onoare incomparabilă, aceea de a crea din conceptul spiritual de „națiune" un teritoriu național și de a-și plămădi propria ființă din gândirea pură. Unei națiuni metafizice îi revine o sarcină metafizică, înfăptuire care nu stă mai prejos de creația divină. Spiritul pur nu doar informează realitatea care i se prezintă, ci creează un teritoriu, adevăratul sălaș al propriei sale existențe. Nimic asemănător nu a mai existat de la începutul istoriei până în prezent. (*Die Philosophie Fichtes*, în F. Lassalle, *Reden und Schriften*, Hans Feigl, 1920)

Concepția fichtean-romantică despre stat și națiune avea precădere, în gândirea lui Lassalle, față de viziunea sa semimarxistă despre proletariat ca eliberator al lumii. El pare să-și fi resimțit ca pe un stigmat originea evreiască, deși nu făcea niciun efort să o ascundă. Obișnuia să spună că a detestat

dintotdeauna două categorii de oameni – pe evrei și pe literați – și că, din nefericire, el însuși făcea parte din amândouă; și nu scăpa niciun prilej de a-și clama sentimentele patriotice. În pornirea sa de a proslăvi statul, unitatea organică a națiunii și întâietatea spirituală a Germaniei, el a fost, precum odinioară Fichte, un pionier al național-socialismului. Stilul său bombastic și profetic îl exaspera pe Marx în aceeași măsură ca dezacordurile lor teoretice. Succesul practic al lui Lassalle este însă incontestabil; insistența sa pe o mișcare proletară independentă a pus temeliile socialismului organizat în Germania. Printre marxiștii ortodocși de mai târziu, opiniile despre el au fost împărțite. Mehring punea accentul pe antipatia personală a lui Marx față de Lassalle, minimalizând divergențele politice și teoretice dintre ei, pe când Kautsky susținea că ideile despre socialism ale celor doi erau total diferite. În orice caz, este clar că orizontul teoretic al lui Lassalle, spre deosebire de cel al lui Marx, se mărginea la Germania; la fel se poate spune și despre influența sa politică, dar, în această țară, ea a fost realmente puternică și de durată. Chiar și mai târziu, după ce social-democrația germană abandonase, în cele din urmă, programul lui Lassalle, spiritul acestuia mai era încă detectabil în partid, atât în tenta naționalistă care persista dincolo de suprafață, cât și în credința că aparatul de stat existent putea fi pus să servească interesele proletariatului.

3. Internaționala I. Bakunin

Începând de pe la mijlocul anilor '60, Marx a fost mai puțin implicat în combaterea vederilor lui Lassalle decât în polemici cu alte școli de gândire dinăuntrul Internaționalei, îndeosebi cu cele ale lui Proudhon și Bakunin.

Asociația Internațională a Muncitorilor, ca să-i menționăm denumirea completă, a luat ființă la o adunare publică ținută la Londra în septembrie 1864. Cu un an mai devreme, se înfiripaseră primele legături organizatorice între sindicatele britanice și cele franceze, cu prilejul unor demonstrații în sprijinul insurecției poloneze împotriva Rusiei. La adunarea din 1864, pe lângă delegații britanici și francezi, au luat parte emigranți germani, polonezi și italieni și s-a luat decizia creării unui organism internațional de coordonare a luptei clasei muncitoare din diferite țări. A fost ales un Consiliu General format din 34 de membri, avându-l ca președinte pe George Odger, un sindicalist londonez. Marx a fost ales în Consiliu, fiind desemnat secretar-corespondent pentru Germania; el a jucat, de

asemenea, un rol de frunte în redactarea regulamentului și a Discursului Inaugural. În acesta din urmă erau descrise, pe scurt, situația și acțiunile proletariatului european în perioada de după 1848. Se constatau o sărăcire tot mai accentuată a proletariatului și o concentrare crescândă a proprietății, se spunea că totuși s-au obținut anumite succese pe linia reducerii orelor de muncă și a dezvoltării mișcării cooperatiste, dar se sublinia că emanciparea economică a proletariatului depindea de cucerirea de către el a puterii politice. Aceasta se putea înfăptui doar prin acțiunea internațională a muncitorilor, care alcătuiau o clasă cu interese comune independente de țară sau naționalitate. Ei nu luptau pentru înlocuirea privilegiilor existente cu altele, ci pentru a pune capăt dominației de clasă. Textele aprobate nu cuprindeau totuși revendicări revoluționare exprese.

În cursul următorilor câțiva ani, Internaționala s-a străduit, cu succes moderat, să-și organizeze secții în diferite țări europene; în afara teritoriului Marii Britanii, astfel de secții au fost formate în diverse orașe din Franța, Belgia, Elveția, îndeobște pe baza unor organizații existente. Partidul lui Lassalle a rămas în afara Internaționalei, în principal din pricina dezacordurilor privitoare la atitudinea sa față de Bismarck și de democrația burgheză germană. Sindicatele britanice, dintre care unele au aderat la Internațională, au continuat o politică separată proprie. Francezii din Internațională erau în majoritatea lor proudhoniști și și-au exprimat dezacordurile cu Marx la congresele de la Geneva (septembrie 1866) și Lausanne (septembrie 1867). Au obiectat, printre altele, împotriva discutării la întruniri a chestiunii poloneze și a menționării ei în manifeste; Marx, pe de altă parte, considera că independența poloneză era inseparabilă de cauza muncitorimii europene și că sarcina cea mai urgentă consta în înfrângerea puterii reacționare țariste. Proudhoniștii, aidoma dascălului lor, erau neîncrezători în acțiunea politică, în general, și rămâneau atașați credinței lor în „mutualism“, considerat de Marx o pură utopie.

Regulamentul Internaționalei era îndeajuns de îngăduitor spre a permite apartenența la ea a unor grupuri foarte variate. În afară de sindicatele britanice și de proudhoniști, din ea au făcut parte, timp de câțiva ani, radicali francezi și partizani de-ai lui Mazzini. Federația era laxă, Consiliul General neavând puteri executive asupra membrilor ei. Pe tot parcursul existenței Asociației, Marx a închinat o bună parte din timpul său activităților ei, cu trei obiective principale, care au devenit deosebit de evidente în anii următori constituirii. El voia ca Internaționala să devină un

organism centralizat care să poată impune secțiilor o politică uniformă; s-a străduit să determine adoptarea de către întreaga mișcare a bazelor ideologice elaborate de el însuși; a sperat să facă din Internațională o armă împotriva Rusiei. Cu tot prestigiul de care se bucura, el n-a izbutit să atingă niciunul dintre aceste obiective, iar linia politică susținută de el a dus înăuntrul Internaționalei la o ruptură care a constituit o cauză importantă, deși nu cea principală, a destrămării ei. Marx însuși a luat parte la numai unul dintre congresele Internaționalei, ultimul, ținut la Haga în 1872.

Criza economică din 1867 și valul de greve din multe țări europene au fost prielnice Internaționalei; au fost create noi secții ale acesteia în Spania, Italia, Olanda și Austria, iar în Germania, paralel cu lassallienii, a fost creat, de către Liebknecht și Bebel, un nou partid social-democrat; acesta n-a aderat formal la Internațională, dar în chestiunile principale era mai apropiat de Marx. Influența proudhoniștilor a slăbit, iar la congresul de la Bruxelles din septembrie 1868, Internaționala s-a pronunțat pentru trecerea în proprietate colectivă a pământurilor arabile, pădurilor, drumurilor, canalelor și minelor și s-a declarat în favoarea armei grevelor.

Anul 1869 a marcat zenitul activității și influenței Internaționalei, dar a fost totodată martorul sciziunii fatidice dintre figurile de frunte ale mișcării revoluționare din secolul al XIX-lea, Marx și Bakunin. Acești doi lideri aveau concepții diametral opuse cu privire la strategie și cu privire la teme precum clasa muncitoare, revoluția, statul și socialismul.

* * *

Mihail Aleksandrovici Bakunin (1814–1876) avea în urma sa un trecut politic aventuros atunci când a aderat la Internațională, în 1869. Născut în gubernia Tver, într-o familie de aristocrați, și-a început studiile la o școală militară, pe care, însă, nu peste mult timp, a părăsit-o. A petrecut apoi câțiva ani la Moscova, unde a frecventat intelectuali care discutau despre viitorul Rusiei și al lumii în lumina filosofiei hegeliene a istoriei. Pentru o vreme, a fost hegelian conservator, crezând în raționalitatea istoriei reale și considerând că individul n-are dreptul de a-și afirma subiectivitatea sa accidentală împotriva decretelor rațiunii universale. Curând, însă, a trecut în cealaltă extremă, mai potrivită, fără doar și poate, cu temperamentul său. A plecat la Berlin în 1840, unde s-a întâlnit cu Tineri Hegelieni și s-a

contaminat de ideile lor. Făcând apoi alte călătorii în Elveția, Belgia și Franța, a venit în contact cu principalii autori socialiști ai vremii: Cabet, Weitling, Proudhon și, în fine, Marx și Engels. A cunoscut, de asemenea, numeroși polonezi din emigrația de după 1830 și, de atunci, a acordat în scrierile sale o atenție susținută cauzei independenței poloneze. În anii 1840 a făcut agitație în favoarea unei federații slave, idee pe care, mai târziu, a repudiat-o ca fiind ineficientă și reacționară. Niciodată însă n-a încetat să deteste Germania, la fel de violent cum Marx detesta Rusia.

Cei doi s-au ciocnit pentru prima dată în timpul Revoluției de la 1848, când, într-un articol din Neue Rheinische Zeitung, Bakunin a fost acuzat de a fi agent țarist, o calomnie pe care ziarul a fost apoi nevoit s-o retracteze. Bakunin a luat parte activă la luptele revoluționare de la Praga și Dresda; a fost condamnat la moarte în două rânduri și, până la urmă, a fost expulzat în Rusia, unde a petrecut următorii doisprezece ani în temniță și surghiun. Din una dintre închisorile unde a stat a adresat țarului Nicolae I o stranie *Confesiune* (publicată pentru prima dată după Revoluția din Octombrie), în care își exprima căința pentru activitatea sa subversivă, dar, în același timp, avertiza că situația cumplită din Rusia ar putea duce la revoluție. În 1862 a fugit din Siberia în Japonia, apoi, *via* America, a ajuns la Londra. Cariera sa de anarhist teoretic și practic datează din 1864, când a înființat grupul clandestin cunoscut sub numele de Fraternité Internationale, o organizație laxă cuprinzând prieteni și aderenți de-ai săi, în principal din Spania, Italia și Elveția. În septembrie 1868 a creat o asociație fățiș anarhistă, Alliance Internationale de la Démocratie Socialiste, care a cerut să fie primită în Internațională. Consiliul acesteia din urmă a refuzat să accepte Alianța ca atare, dar în 1869 a fost de acord să poată adera secții individuale ale acesteia, inclusiv cea din Geneva, din care făcea parte Bakunin și care era singurul grup bine organizat. De aici încolo, între Marx și Bakunin a existat un conflict continuu în care ar fi greu de despărțit animozitățile politice de cele personale. Marx s-a străduit din răsputeri să convingă pe toată lumea că Bakunin nu făcea decât să se folosească de Internațională pentru scopurile lui private, iar în martie 1871 a și făcut să circule o scrisoare confidențială în acest sens. El vedea, de asemenea, mâna lui Bakunin (pe care, după 1864, nu l-a mai întâlnit niciodată) în toate ocaziile în care câte o inițiativă de-a sa se lovea de împotrivire în Internațională. Bakunin, la rândul său, nu doar

combătea programul politic al lui Marx, ci, după cum a scris în repetate rânduri, l-a considerat pe Marx un om neloial, ranchiunos, obsedat de putere și hotărât să-și impună propria autoritate despotică întregii mișcări revoluționare. Marx, spunea el, avea toate calitățile și toate defectele caracterului evreiesc; era extrem de inteligent și bine documentat, dar era totodată un doctrinar înveterat și înfumurat, un intrigant ros de o invidie morbidă pe toți cei care, precum Lassalle, dobândiseră în viața publică o vizibilitate mai mare decât a lui.

Lăsând politica deoparte, istoria relațiilor lui Marx cu Bakunin nu ni-l înfățișează pe primul într-o lumină favorabilă. Acuzația sa, că Bakunin se folosește de Internațională în scopuri personale, era lipsită de temei, iar sforțările sale de a-l expulza pe acesta din organizație au fost finalmente încununate de succes (în 1872), grație, în principal, unei scrisori a lui Neceaev, pentru care Marx nu putea să nu știe că Bakunin nu poartă nicio răspundere. Acesta, firește, milita pentru victoria propriilor idei în Internațională, întocmai cum o făcea și Marx. La Congresul de la Basel din 1869, bakuniștii au izbutit să fie adoptată (contrar punctului de vedere al lui Marx) o propunere potrivit căreia abolirea dreptului de moștenire era declarată parte integrantă a revoluției sociale. Începând din 1870, între diferitele secții ale Internaționalei disensiunile au luat amploare, iar în Elveția, Spania și Italia adepții lui Bakunin au căpătat o pondere mai mare decât cei ai lui Marx. Ultimii ani de viață ai lui Bakunin au fost închinați în principal scrisului. În 1870, el a publicat *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale*, iar în 1873, în limba rusă, singura sa lucrare de oarecare întindere, *Statalitate și anarhie* (tradusă în franceză sub titlul *Étatisme et anarchie*). Aceasta era menită să constituie introducerea la o lucrare mai amplă (pe care nu a mai apucat s-o scrie) și cuprindea toate ideile importante din perioada sa anarhistă. Ea constituie o culegere nesistematică de considerații pe o multitudine de teme: Europa și politica mondială, Rusia, Germania, Polonia, Franța, China, Revoluția de la 1848, Comuna din Paris, atacurile împotriva comunismului și diverse reflecții filosofice.

Bakunin nu avea stofă de teoretician sau de fondator de sisteme. El deborda de o inepuizabilă energie revoluționară, avea predilecție pentru mobiluri distructive și era însuflețit de un mesianism anarhist. Nu putea suporta situațiile care necesitau calcule politice pe termen lung, manevre tactice și alianțe de circumstanță. Exprima, după cum singur era conștient, întregul spirit de revoltă care mocnea în rândul celor mai năpăstuite

elemente ale clasei muncitoare, lumpenproletariatul și țărănimea nevoiașă. Despre „comunismul de stat", adică cel al lui Marx, era de părere că se bucură de adeziunea muncitorilor mai ajunși, relativ asigurați și cu deprinderi burgheze, pe când el, Bakunin, avea priză la pauperii zdrențăroși care nu fuseseră corupți și care nu aveau nimic de pierdut. Evoca, în repetate rânduri, răscoalele lui Pugaciov și Stenka Razin din Rusia, răbufniri stihiale și instinctive ale țărănimii deznădăjduite conduse de „briganzi" (vocabula îi aparține). Adepții lui Marx, declara el, disprețuiau poporul; nu scrisese oare Lassalle că înăbușirea răscoalei țărănești din Germania secolului al XVI-lea a constituit o contribuție importantă la progresul istoric? Marx și Lassalle, pe care nu-i dezbina decât invidia personală a lui Marx, erau susținătorii unui nou despotism de stat pe care l-ar genera inevitabil „socialismul științific" preconizat de ei.

Întreaga doctrină a lui Bakunin era centrată pe cuvântul „libertate", pe când termenul „stat" condensa tot răul care se cerea alungat din lume. El accepta până la un punct teoria materialismului istoric, în sensul că istoria umană depinde de „fapte economice" și că ideile oamenilor sunt un reflex al condițiilor materiale în care trăiesc. Îmbrățișa, de asemenea, materialismul filosofic (sub acest nume) bazat pe ateism și respingea orice idee de transcendență. Era însă de părere că marxiștii absolutizau principiul, corect în sine, al materialismului istoric, transformându-l într-un fel de fatalism care nu lăsa niciun loc în istorie voinței individuale, revoltei spontane sau factorilor morali.

Susținând primatul „vieții" asupra „ideilor", Bakunin repudia doctrina „socialismului științific", potrivit căreia viața socială putea fi organizată pe baza unor scheme inventate de intelectuali și impuse poporului. Propaganda politică sau morală putea convinge masele numai în măsura în care era în concordanță cu ceea ce sălășluia – doar că neexprimat – în mințile și inimile lor. Nu folosea la nimic să luminezi poporul rus cu ajutorul unor teorii savante; el nu va accepta decât ceea ce, într-un fel, știa deja, dar nu se pricepuse să articuleze. În general, știința era, în cele din urmă, o funcție a vieții și nu putea revendica vreo supremație asupra altor manifestări ale acesteia. Ea era necesară și merita tot respectul, dar nu era în măsură să surprindă fenomenele în deplinătatea lor, ci le reducea la abstracții, ignorând individualitatea și libertatea umană. Viața este creatoare, pe când știința este necreatoare și reprezintă doar o fațetă a realității. Științele sociale, în particular, care se aflau încă în fașă, nu puteau

pretinde să prezică viitorul ori să impună idealuri omenirii. Istoria este un proces de creație spontană, nu rezultatul aplicării unor scheme științifice; ea se dezvoltă aidoma vieții înseși, într-o manieră instinctivă și nesupusă rațiunii.

Ideea lui Bakunin privind revolta vieții împotriva științei, deși atenuată prin aprecieri pozitive despre valoarea cunoașterii, avea să servească drept bază acelor versiuni ale anarhismului care vedeau în orice gândire academică o invenție meșteșugită a intelectualității menită să-i justifice privilegiile sub pretextul superiorității mentale. Bakunin nu mergea atât de departe, dar arunca universităților reproșul de a fi lăcașuri ale elitismului și pepiniere ale unei caste de privilegiați; în plus, avertiza că socialismul marxist ar duce la o tiranie a intelectualilor, mai odioasă decât toate pe care le-a cunoscut omenirea.

„Viața", în accepțiunea lui Bakunin, este o năzuință de nestăvilit spre libertate pentru fiecare individ, fiecare comunitate și întregul neam omenesc. Libertatea, la rândul său, presupune egalitatea nu doar în fața legii, ci și în realitate, adică în sens economic. Libertatea și egalitatea sunt opuse sistemului de privilegii și proprietății private protejate de puterea de stat. Statul este o formă istoricește necesară a vieții în comun, dar nu este etern și nu este o simplă suprastructură impusă „faptelor economice"; dimpotrivă, el este un factor esențial în menținerea privilegiilor, exploatării și a tuturor formelor de aservire.

Statul, prin însăși natura lui, înseamnă înrobirea maselor de către o minoritate privilegiată, despotică, fie ea sacerdotală, feudală, burgheză sau „științifică".

> Orice stat, chiar și cel mai republican și mai democratic, chiar și statul pseudopopular imaginat de Marx, nu este, în esență, altceva decât guvernare a maselor de către o minoritate instruită și, deci, privilegiată, care, pasămite, înțelege nevoile poporului mai bine decât și le înțelege el însuși. (*Statalitate și anarhie*)

Din acest motiv, obiectivul revoluției nu constă în a transforma statul, ci în a-l aboli. Statul nu trebuie confundat cu societatea, el fiind un mijloc artificial de oprimare, pe când societatea este o prelungire firească a legăturilor instinctive care-i țin laolaltă pe oameni. Abolirea statului nu echivalează cu abolirea oricărei forme de cooperare și organizare; ea înseamnă că orice formă de organizare socială trebuie edificată integral pornind de jos, fără instituții autoritare. Bakunin nu acceptă doctrina lui Stirner că în societatea viitorului fiecare își va urmări propriul interes privat; dimpotrivă, oamenii posedă o solidaritate naturală, instinctivă,

care-i face capabili să se preocupe și să se jertfească unii pentru alții. Statul nu numai că nu întărește această solidaritate, ci i se opune; cel mult, el organizează solidaritatea claselor privilegiate, în măsura în care acestea au ca interes comun perpetuarea exploatării. Atunci când mecanismul statului va fi nimicit, societatea se va organiza în mici comunități autonome care vor lăsa membrilor lor o libertate absolută. Eventualele unități mai mari se vor forma pe o bază riguros voluntară și orice comună va avea posibilitatea să se retragă din federație oricând dorește. Nicio funcție administrativă nu va fi atribuită cu titlu permanent vreunui individ; toate ierarhiile sociale vor fi abolite, iar funcțiile guvernământului se vor topi complet în comunitate. Nu vor mai exista legi sau coduri, judecători, familia ca entitate juridică; nu se va mai putea vorbi de cetățeni, ci doar de ființe umane. Copiii nu vor fi proprietatea părinților lor sau a societății, ci a propriilor euri, așa cum le e sortit să fie; societatea le va purta de grijă și, la nevoie, îi va despărți de părinți dacă există pericolul să fie pervertiți sau ca dezvoltarea lor să fie stingherită. Va exista libertatea absolută de a împărtăși orice păreri, fie ele și false, inclusiv credințe religioase; de asemenea, libertatea de asociere în vederea propagării propriilor vederi sau în orice alt scop. Delictele, dacă, în genere, vor mai exista, vor fi privite drept simptome de boală și tratate în consecință.

Deoarece este clar că privilegiile se leagă de dreptul de transmitere prin testament a proprietății și că statul servește la perpetuarea acestei întocmiri nedrepte, primul pas spre distrugerea sistemului actual constă în desființarea dreptului de moștenire. Aceasta e calea spre egalitate, care este de neconceput fără libertate; iar libertatea este indivizibilă.

În lumina acestor principii, comunismul de stat al doctrinarilor germani – Marx, Engels, Lassalle și Liebknecht – se vădește a constitui amenințarea unei noi tiranii, a tiraniei unor autointitulați „oameni de știință“ sub o nouă formă de organizare statală.

> Dacă există stat, există, inevitabil, și dominație și, deci, sclavie. Un stat fără sclavie, fățișă sau deghizată, este de neînchipuit; iată de ce noi suntem dușmani ai statului. (*Statalitate și anarhie*)

Sub o formă sau alta, minoritatea va guverna asupra majorității.

> Dar, afirmă marxiștii, această minoritate va fi formată din muncitori. Da, de bună seamă, din foști muncitori, care, de îndată ce devin guvernanți

> sau reprezentanți ai poporului, încetează să mai fie muncitori și încep să se uite de sus la masele muncitoare, de la înălțimea autorității de stat, astfel încât ei reprezintă nu poporul, ci se reprezintă pe ei înșiși și pretenția lor de a-i guverna pe alții. Oricine are în privința asta vreo îndoială nu știe nimic despre natura umană... Termenii de „socialist științific" și „socialism științific" pe care-i întâlnim mereu în scrierile și discursurile lassallienilor și ale marxiștilor sunt suficienți pentru a dovedi că așa-numitul „stat popular" nu va fi altceva decât un despotism asupra maselor, exercitat de o nouă și foarte restrânsă numeric aristocrație alcătuită din reali sau pretinși „savanți". Poporul, fiind neinstruit, va fi total exclus de la oficiul guvernării și adunat cu forța în turma celor guvernați. Halal emancipare... Ei [marxiștii] pretind că numai o dictatură – firește, a lor înșiși – poate aduce poporului libertatea; noi replicăm la asta că o dictatură nu poate urmări alt scop decât acela de a se autoperpetua și nu poate genera decât robie în rândul poporului supus ei. Libertatea nu poate fi creată decât de libertate, adică de o răscoală a întregului popor, și de libera organizare a maselor muncitoare de jos în sus. (*Statalitate și anarhie*)

Pe scurt, obiectivul mișcării revoluționare nu poate fi preluarea controlului asupra statului existent sau crearea unuia nou, deoarece, în acest fel, rezultatul ar compromite ideea. Din același motiv, mișcarea nu-și poate pune nădejdea într-o luptă politică purtată în cadrul statului și al instituțiilor parlamentare existente. Eliberarea nu poate fi obținută decât printr-o unică răsturnare apocaliptică prin care să fie măturate de pe fața pământului întregul aparat de stat, dreptul și proprietatea privată. Din acest punct de vedere, revoluția socială care urmează să izbucnească diferă în chip fundamental de toate predecesoarele ei și, în special, de Revoluția Franceză, care s-a transformat într-un despotism inspirat de mintea bolnavă a lui Rousseau. Despre Rousseau și Robespierre, Bakunin vorbește cu aversiune; nu are lucruri prea măgulitoare de spus nici despre vreunul dintre gânditorii socialiști, cu excepția lui Proudhon, singurul care cunoștea valoarea libertății.

Dar nu trebuie, oare, să existe totuși o organizație de stat și mijloace de constrângere sau îngrădire, astfel încât să fie limitată amploarea conflictelor, iar egoismul uman să fie strunit? Nu, răspunde Bakunin; tocmai pentru că există stat, chiar și indivizii cei mai de soi, ieșiți din masa omenirii, devin tirani și călăi. Într-o societate întemeiată pe libertate, chiar și indivizii cei mai egoiști și mai aplecați spre rele vor fi tămăduiți de viciile lor; pentru că o societate fără stat și fără privilegii este nu doar mai bună, ci este singurul mod de viață compatibil cu natura umană, care este spontană, creatoare și neîngrădită. Anarhia este mai mult decât un ideal, este realizarea omului în conformitate cu menirea sa.

Aceasta, firește, nu înseamnă că ea este garantată de legile istoriei sau că este parte componentă a unui plan predestinat; ea este, în chip esențial, operă voită a omului și avem toate temeiurile de a crede că această vrere se va împlini. Bakunin credea cu tărie în instinctul revoluționar natural al maselor și examina problema în principal așa cum se înfățișa ea în Rusia. Revoluția avea drept condiție prealabilă necesară sărăcia și deznădejdea extreme, plus idealul unei noi societăți; acest ideal nu putea fi impus poporului din afară, ci trebuia să fie prezent deja în mod latent în el. Poporul avea nevoie nu de predicatori de idealuri inventate, ci de revoluționari care să-l trezească din toropeală. Rușii, ca popor, adică țărănimea rusă, aveau adânc înrădăcinat în ei simțul anarhiei; ei simțeau că pământul aparține tuturor și că obștea sătească, *mir*-ul, trebuie să fie pe deplin autonomă, și erau, din fire, ostili statului. Acest simț al lor era însă zăgăzuit de tradiția patriarhală, de credința lor în țar și de faptul că *mir*-ul absorbea personalitatea umană și îi stânjenea dezvoltarea, în timp ce opiul religiei ținea țărănimea în robie spirituală. Drept urmare, obștile sătești erau inerte și izolate între ele; dar din sânul poporului se puteau ivi răzvrătiți care să-l stârnească și să trezească în el tendințele naturale revoluționare. De altfel, aceleași idealuri naturale mocneau și printre săracii din alte țări, după cum se putea vedea cel mai limpede în Italia, unde revoluția anarhistă devenea iminentă pe zi ce trece. Marea excepție era Germania, unde se găseau întotdeauna puzderie de teoreticieni dispuși să flecărească despre revoluție, dar nu și oameni care să se pună efectiv în slujba ei. Germanii erau adoratori din fire ai statului, bucuroși deopotrivă să se supună și să poruncească, încât nu este de mirare că nu s-au putut înălța mai sus de socialismul de stat al unor Marx și Lassalle sau că Germania lui Bismarck era în prezent bastionul reacțiunii mondiale. Imperiul Țarist, indiferent ce ar spune Marx, nu putea fi comparat în această privință cu Germania; Rusia, de bună seamă, a căutat mereu să se amestece în treburile europene, dar cu foarte puțin succes.

Considerațiile lui Bakunin despre Rusia nu constituie un tot coerent. Pe de o parte, el spune că slavii nu sunt capabili să formeze state și că toate sistemele lor politice au fost create de străini. Pe de altă parte, însă, susține că Rusia este nu numai un stat militar (prin contrast cu un stat comercial cum este Marea Britanie), ci și că ea a dezvoltat un sistem în care interesele tuturor claselor și activitățile industriale și agricole în totalitatea lor sunt subordonate puterii centrale, astfel încât avuția națională nu este decât un mijloc de sporire a puterii statului. Legat de acest

punct, Bakunin repetă o observație făcută deseori în cursul secolului al XIX-lea: primatul statului rus față de societatea civilă era atât de absolut, încât, în raport cu el, până și deosebirea dintre clase era un lucru secundar. Este însă greu de înțeles cum se poate împăca aceasta cu teza că slavilor le lipsește aptitudinea etatistă.

Din această scurtă prezentare a ideilor lui Bakunin, se vede clar că între el și Marx existau mari deosebiri atât în sfera teoriei, cât și în cea a tacticii revoluționare. În afară de disputa dintre ei asupra conducerii Internaționalei, fiecare dintre ei îl acuza pe celălalt de propensiuni dictatoriale. Pe lângă modul diferit în care răspundeau la întrebarea dacă Rusia (așa cum susținea Marx) sau Germania (cum susținea Bakunin) reprezintă cartierul general al reacțiunii mondiale, ei se aflau în dezacord în privința mai multor puncte de importanță capitală pentru mișcarea socialistă.

Unul era acela că, potrivit convingerii lui Marx, apelul la abolirea imediată a dreptului de moștenire însemna a pune carul înaintea boilor, deoarece dreptul de transmitere testamentară a proprietății nu era decât un aspect particular al sistemului proprietății ca atare. În al doilea rând, Marx considera că statul nu este o sursă independentă a tuturor relelor sociale, ci doar un instrument de menținere a privilegiilor existente. În acest punct, dezacordul dintre cei doi nu era esențial, dat fiind că, la fel ca Bakunin, Marx considera că instituțiile politice existente trebuiau distruse, iar Bakunin era de acord că statul a apărut, istoricește, ca un instrument în slujba proprietății private, deși mai susținea în plus că, în decursul timpului, el devenise o forță de sine stătătoare și un bastion al sistemului de clasă. Disputa se reducea, așadar, la întrebarea dacă revoluția socialistă putea sau nu să se dispenseze de la bun început de orice formă de stat. Marx credea că statul viitorului se va ocupa nu de „guvernarea oamenilor“, ci de „administrarea lucrurilor“, adică de organizarea producției. În ochii lui Bakunin, aceasta echivala cu etatismul extrem; nu putea exista administrație economică centralizată fără centralizare politică și, deci, fără sclavie. În al treilea rând, planul strategic al lui Marx prevedea o activitate politică în cadrul sistemelor existente, parlamentare și altele, și permitea alianțe vremelnice cu burghezia democrată atunci când se întâmpla ca interesele ei să coincidă cu cele ale proletariatului; pe când, pentru Bakunin, singurul fel de activitate politică pe care revoluționarii o puteau desfășura consta în distrugerea tuturor formelor de organizare statală. În al patrulea rând, ideea bakuniană de activitate economică pe deplin liberă, desfășurată de mici comune autonome, nu era considerată de Marx cu nimic mai bună decât

o utopie proudhonistă, care era vulnerabilă la aceleași obiecții: pe de o parte, că există o tendință obiectivă de centralizare a producției, iar pe de alta, că o economie compusă din unități de sine stătătoare ar reproduce în mod inevitabil sistemul concurenței și acumularea capitalului.

Ideile lui Marx privitoare la aceste chestiuni au cunoscut modificări și s-au maturizat pe parcursul unei lungi perioade. Abia după experiența Comunei din Paris el a tras concluzia, care avea să ocupe un loc central în versiunea leninistă a marxismului, că aparatul de stat existent trebuie sfărâmat. Un discipol elvețian al lui Bakunin, pe nume Guillaume, a salutat aceasta ca însemnând convertirea lui Marx la anarhism; greșea însă, deoarece Marx a rămas convins de necesitatea unei administrații economice centralizate, deși credea că viitorul stat nu va avea și funcții politice. Este adevărat însă că Marx nu a explicat clar pe ce bază avea să se organizeze viața socială după ce va fi abolit statul și întreaga economie va fi centralizată. Bakunin nu era decât superficial familiarizat cu economia politică, fiind convins că, odată ce oamenii se vor fi descotorosit de stat, vor intra în joc firească lor solidaritate și propensiunea spre cooperare, iar conflictele de interese vor fi imposibile. El preconiza o democrație în maniera cantoanelor și satelor elvețiene, unde întreaga populație adultă se aduna din când în când spre a decide în chestiunile de interes comun; scrierile sale nu cuprind însă nicio indicație despre cum ar putea fi aplicată această practică la scara unei provincii, a unei țări sau a lumii întregi, presupunând abolită democrația reprezentativă.

În aceste dispute, forța lui Marx rezida în sfera criticii economice și în convingerea sa că un sistem de unități productive de sine stătătoare ar duce la reapariția tuturor aspectelor negative ale economiei de piață. Bakunin, la rândul său, deținea ca argument puternic critica etatismului inerent programului lui Marx. El ridica, astfel, o problemă cât se poate de reală, la care Marx nu dădea niciun răspuns, și anume: cum se putea imagina o putere economică centralizată fără constrângere politică? Și, apoi, dacă viitoarea societate va fi împărțită și ea în conducători și conduși, cum va putea ea să evite recrearea sistemului privilegiilor de putere, care tinde în chip natural să se perpetueze? Aceste obiecții aveau să fie reluate frecvent în criticile anarhiștilor și ale sindicaliștilor la adresa lui Marx. Este suficient de clar că Marx însuși nu își imagina socialismul ca pe un sistem despotic în care aparatul de stat și-ar păstra privilegiile pe baza monopolului asupra mijloacelor de producție, dar fapt e că el nu a dat un

răspuns satisfăcător obiecțiilor bakuniene la acest punct, astfel că lui Bakunin trebuie să i se recunoască meritul de a fi fost primul care, pentru a spune așa, a inferat leninismul din marxism.

Bakunin credea, cu naivitate, că oamenii, lăsați să se descurce singuri, s-ar comporta așa cum trebuie și ar trăi în armonie, deoarece răul nu venea de la oameni, ci din partea statului și a proprietății private; el nu a explicat însă cum se face că omul, fiind bun de la natură, a ajuns să creeze un sistem atât de rău. Marx, în ceea ce-l privește, considera irelevantă și naivă chestiunea bunătății naturale. El era preocupat de expansiunea prometeică a speciei umane prin stăpânirea crescândă a naturii și credea că dezvoltarea personală nu avea sens decât în relație cu dezvoltarea speciei. El era departe de a fi un adept al despotismului, dar nu a izbutit să dea o replică acuzației că despotismul era implicit cuprins în sistemul său.

Internaționala I s-a destrămat în urma conflictelor intestine, pe de o parte, iar pe de alta, ca urmare a Războiului Franco-German și a Comunei din Paris. Comuna nu a fost un vlăstar al Internaționalei, cu atât mai puțin al marxiștilor din ea. Majoritatea liderilor ei erau blanquiști, iar aceia dintre membrii Internaționalei care i s-au alăturat erau în cea mai mare parte proudhoniști. Marx și-a dat seama din capul locului că este sortită eșecului, dar, după înfrângere și după masacrarea comunarzilor, a scris o broșură intitulată *Luptele de clasă în Franța*, în care, pe lângă omagiul adus eroismului lor, a analizat semnificația mișcării lor spontane din punctul de vedere al viitorului comunismului. Fiind, într-un anume sens, primul regim proletar din istorie, Comuna din Paris exemplificase, printr-un proces, ca să spunem așa, natural, unele dintre principiile de bază ale viitoarei societăți socialiste: înlocuirea armatei permanente prin detașamente de cetățeni înarmați, transformarea poliției într-un organ popular, electivitatea tuturor magistraților și funcționarilor, un plafon maxim al salariului, învățământ gratuit, separarea bisericii de stat și exproprierea ei. Totuși, Marx nu a considerat Comuna ca fiind specific socialistă sau proletară; în 1891, Engels s-a referit la ea ca la o dictatură a proletariatului, caracterizare care nu se întâlnește nicăieri la Marx. (Denumirea ei este, pur și simplu, sintagma franceză pentru Municipalitatea Parisului și nu are nicio conotație ideologică.) Într-o scrisoare din februarie 1881 către F. Domela Nieuwenhuis, Marx spunea în mod expres că majoritatea Comunei nu era socialistă și că, pentru ea, singura linie de urmat corectă și posibilă ar fi fost un compromis cu Guvernul de la Versailles în interesul poporului francez ca întreg.

Înfrângerea Comunei a dat curaj reacțiunii din toată Europa și a accentuat disensiunile care au dus la destrămarea Internaționalei. Organizațiile muncitorești din Franța și Germania au fost supuse la hărțuieli, iar Internaționala a pierdut sprijinul efectiv al sindicatelor britanice, care intraseră în ea din motive tactice, și nu din rațiuni ideologice, și aveau ca principală preocupare dobândirea pentru ele a unui statut legal în cadrul ordinii existente. La Conferința din septembrie 1871, Internaționala a aprobat apelul lui Marx la îmbinarea acțiunii politice cu acțiunea economică a clasei muncitoare și la crearea de partide muncitorești de sine stătătoare în toate țările; Congresul de la Haga din septembrie 1872 a arătat că adepții lui Marx reprezentau majoritatea în Consiliul General. Internaționala era însă de acum slăbită în urma disensiunilor și persecuțiilor și nu era în măsură să îndrume organizațiile muncitorești aflate în condiții care difereau mult de la o țară la alta. La propunerea lui Engels, Consiliul General și-a transferat sediul la New York, unde organizația a mai supraviețuit câțiva ani înainte de a fi formal dizolvată în 1876. O Internațională rivală creată de Bakunin și adepții săi s-a destrămat un an mai târziu; cu toate acestea, de-a lungul anilor 1870, anarhismul a fost mai puternic decât marxismul nu doar în Spania și Italia, ci și în Franța.

Lăsând deoparte conflictul de influențe din sânul Internaționalei, se poate spune că, începând din anii 1860, marxismul a fost cea mai importantă dintre ideologiile socialiste aflate în rivalitate, în sensul că, în întreaga lume, doctrinele și programele își defineau poziția în raport cu el. Marxismul oferea cel mai elaborat și închegat corp de doctrină, iar aceasta s-a datorat în parte publicării în 1867, la Leipzig, a volumului întâi din *Capitalul* lui Marx. Acest volum relua, între altele, problemele discutate de Marx în *Critica economiei politice* (1859) și dezvăluia resorturile exploatării prin analiza fenomenelor fundamentale ale economiei capitaliste: marfa, valoarea de schimb și valoarea de întrebuințare, plusvaloarea, capitalul, salariile și acumularea. Teza fundamentală a *Capitalului* era că exploatarea derivă din vânzarea forței de muncă de către muncitorii salariați. Forța de muncă este o marfă de un fel aparte prin aceea că valoarea produsului ei este mult mai mare decât costul reproducerii muncitorului, adică al subzistenței acestuia; iar exploatării ce derivă de aici i se poate pune capăt doar prin abolirea muncii salariate.

Marx intenționa să încheie în scurt timp și volumele al doilea și al treilea ale lucrării. Volumul al doilea urma să analizeze circulația capitalului și piața, pe când cel de-al treilea urma să

trateze despre repartiția profitului între diferitele grupuri de exploatatori, originea ratei medii a profitului, tendința de scădere a ratei profitului și transformarea supraprofitului în rentă funciară. Părți din aceste volume fuseseră scrise anterior publicării primului volum, dar, cu toate că a continuat să lucreze la ele până în 1878, Marx nu a mai apucat să le termine. După moartea sa, manuscrisele, sortate și editate de Engels, au fost publicate în 1885, respectiv 1894, iar *Teoriile asupra plusvalorii* au fost publicate de Karl Kautsky ca al patrulea volum al *Capitalului*, în 1905–1910.

După destrămarea Internaționalei și din pricina noului reflux al speranței într-o revoluție europeană apropiată, Marx s-a concentrat asupra muncii sale teoretice, atât cât i-au permis îmbolnăvirile frecvente, șederile la băi, dificultățile pecuniare și necazurile familiale. A citit enorm, dar, în ultimii ani ai vieții, s-a aflat practic în imposibilitatea de a mai scrie; totuși, a continuat să urmărească îndeaproape evoluția socialismului european. În 1875, cele două partide muncitorești germane, lassallienii și „eisenachienii", au fuzionat formând Partidul Socialist din Germania. Programul adoptat de acesta a prilejuit o critică vehementă din partea lui Marx, sub forma unei scrisori adresate liderilor eisenachieni. *Critica Programului de la Gotha*, publicată pentru prima dată de Engels în 1891, relua obiecțiile făcute de Marx socialismului lassallian și cuprindea formulări mai tranșante decât toate câte se găsesc în celelalte lucrări ale sale, pe probleme cum sunt statul, internaționalismul și natura autorității proletare. Repercusiunile acestui document asupra versiunii finale a menționatului program au fost puține, dar el a devenit unul dintre principalele texte invocate de stânga revoluționară a Internaționalei a II-a împotriva reformismului și revizionismului; folosirea în el a sintagmei „dictatura proletariatului" le-a venit cum nu se poate mai bine lui Lenin și adepților săi. În 1880, Marx l-a ajutat pe Jules Guesde să întocmească proiectul de program al Partidului Muncitorilor din Franța; în 1881–1882 a scris câteva scrisori privitoare la perspectivele revoluției în Rusia, care, ulterior, au prilejuit numeroase dezbateri și dispute printre marxiștii ruși.

Marx a murit la Londra la 14 martie 1883. Unele dintre manuscrisele lui au fost publicate postum de Engels, iar după moartea acestuia, în 1895, o mare cantitate de material a rămas în mâinile lui Bernstein și Bebel, care n-au făcut prea mult spre a-l face cunoscut. Mehring a republicat unele articole din anii 1840, devenite între timp greu accesibile, și, în plus, a publicat

manuscrisul disertației de doctorat a lui Marx, deși fără notele preliminare. Eduard Bernstein a publicat părți din *Ideologia germană*. Prima ediție a corespondenței lui Marx, scoasă de Mehring și Bernstein, era lipsită de acuratețe și incompletă. Kautsky, după cum am menționat deja, a publicat *Teoriile asupra plusvalorii* și (în 1903) Introducerea la *Grundrisse*. David Riazanov, care a depus o muncă asiduă de adunare de manuscrise și scrisori răzlețite și de publicare a lor sub o formă îngrijită, a creat Institutul „Marx-Engels" din Moscova, pe care l-a condus până în 1930. El a inaugurat și marea ediție critică a operelor lui Marx și Engels (MEGA), care, deși niciodată încheiată, a făcut disponibile mai multe texte până atunci necunoscute, inclusiv *Ideologia germană* în întregime, *Manuscrisele pariziene* din 1844 și *Dialectica naturii* a lui Engels.

* * *

Engels i-a supraviețuit lui Marx doisprezece ani. În cursul lungii lor perioade de prietenie și colaborare, el s-a mărginit să rămână în umbra lui Marx, considerându-l pe acesta fondatorul socialismului științific și minimalizându-și cu modestie propria contribuție. Cu toate acestea, generațiile ulterioare de marxiști s-au folosit în expunerea și susținerea doctrinei lor mai mult de scrierile lui Engels decât de cele ale lui Marx, exceptând, firește, volumul I al *Capitalului*. Engels era un om cu vaste cunoștințe și de o remarcabilă capacitate intelectuală. Pe lângă istorie, politică și filosofie, cărora le-a dedicat cea mai mare parte din timpul său, el a scris numeroase articole pe probleme militare și despre anumite aspecte tehnice ale operațiilor de război curente, iar în plus a urmărit evoluțiile din științele naturii din punctul de vedere al crezurilor sale filosofice. Scrisul său este mult mai prietenos la lectură decât cel al lui Marx; el a încercat în repetate rânduri să expună principalele idei ale socialismului științific într-o formă larg accesibilă, iar lucrările sale au fost asiduu citite de către socialiști de pretutindeni.

Prima sa lucrare importantă de după 1848 a fost *Der deutsche Bauernkrieg* (*Războiul țărănesc german*, 1850), în care scrie despre răscoala din secolul al XVI-lea condusă de Thomas Münzer. Bazându-se pe istoria lui Wilhelm Zimmermann, publicată în anii 1840, această lucrare a încercat să interpreteze cea mai populară răscoală din istoria germană în termenii luptei de clasă și a sugerat analogii între aceasta și situația revoluționară din anii 1848–1849. Vederile lui Engels despre evenimentele din acești

doi ani, la care el însuși a luat parte, au fost rezumate într-un șir de articole publicate în 1851–1852, sub semnătura lui Marx, în New York Daily Tribune, sub titlul *Revoluție și contrarevoluție în Germania*; ele au fost publicate pentru prima dată în volum (atribuit tot lui Marx) în 1896.

Una dintre cele mai cunoscute lucrări ale lui Engels este *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, cunoscută sub titlul mai scurt de *Anti-Dühring* (1878). Dühring, care era orb, a fost concediat de la lectoratul pe care îl deținuse la Universitatea din Berlin din pricina atacurilor sale vehemente la adresa filosofiei academice. Scrierile sale se bucurau de popularitate printre social-democrații germani și, pentru un timp, el a fost considerat unul dintre principalii teoreticieni ai partidului. Engels, care a socotit nocivă influența lui Dühring, i-a atacat vederile într-o lucrare acut polemică în care a făcut și o expunere clară a materialismului dialectic ca bază a economiei politice marxiene și a socialismului științific ca opus tradiției utopice. *Anti-Dühring* a devenit un fel de manual marxist după ce Dühring însuși fusese cu totul uitat (deși propagandiștii naziști aveau să-i reactualizeze memoria având în vedere atitudinile lui antisemite).

După moartea lui Marx, Engels, care, în 1870, se mutase la Londra, a dedicat mult din energia sa editării părților din *Capitalul* rămase în manuscris, dar a compus și lucrări filosofice proprii. În 1886 a publicat în Die Neue Zeit eseul *Ludwig Feuerbach și sfârșitul [Ausgang] filosofiei clasice germane*, unde punea în legătură socialismul științific cu tradiția intelectuală germană; această lucrare se numără și ea printre cele mai populare expuneri ale marxismului. Ea a fost republicată în formă de carte în 1888, împreună cu *Tezele despre Feuerbach* ale lui Marx, care până atunci nu văzuseră lumina tiparului.

O altă lucrare clasică a lui Engels este *Originea familiei, a proprietății private și a statului* (1884). Ea folosește pe larg cercetările lui Lewis H. Morgan, care a analizat pentru prima dată în mod sistematic societatea primitivă pe baza observării directe a indienilor nord-americani și a schițat în *The Ancient Society* (1877) o teorie a etapelor de dezvoltare a omenirii de la sălbăticie la civilizație. Folosind această cercetare și altele, Engels s-a străduit să prezinte originile instituțiilor de bază ale vieții civilizate.

La începutul anilor ’70, Engels a conceput un plan de critică a materialismului vulgar, în care-și propunea să aplice metoda dialectică la investigația științifică. Între 1875 și 1882 a scris câteva capitole și note pentru această lucrare, dar n-a reușit să o

încheie. Tot acest material, în parte finisat, iar în parte rămas în ciornă, a fost publicat pentru prima dată la Moscova în 1925 sub titlul *Dialectica naturii*.

Lucrările menționate aici constituie acea parte din scrierile lui Engels – o mică parte din întreg – care a fost citită de mulți oameni, grație caracterului său sistematic și permanenței temelor discutate în ea. Alături de *Capitalul*, aceste lucrări constituie sursa de bază din care trei sau patru generații de cititori și-au asimilat cunoștințele despre socialismul științific și fundalul său filosofic.

Engels a murit la Londra la 5 august 1895. Spre deosebire de Marx, nu a fost înmormântat acolo; conform propriei sale dorințe, a fost incinerat, iar urna cu cenușa sa a fost aruncată în mare în largul promontoriului Beachy Head.

XII

CAPITALISMUL CA LUME DEZUMANIZATĂ. NATURA EXPLOATĂRII

1. Controversa privitoare la relația dintre Capitalul *și scrierile din tinerețe ale lui Marx*

Teoria lui Marx despre funcționarea și perspectivele economiei capitaliste nu poate fi studiată izolat de ideile sale antropologice și de cele de filosofia istoriei. El a conceput un sistem teoretic general care cuprinde totalitatea activității umane în diferitele ei sfere interdependente. Comportamentul oamenilor din toate epocile – fie el activ sau pasiv, intelectual, estetic sau de muncă – trebuie înțeles în integralitatea lui, altminteri nu va fi înțeles deloc. *Capitalul* reprezintă culminația unui șir de lucrări în care Marx a aplicat teoria sa de bază privind dezumanizarea la fenomenele producției economice și schimbului. „Criticile" lui succesive – *Manuscrisele de la Paris* din 1844, *Mizeria filosofiei* (1847), *Muncă salariată și capital* (1849), *Grundrisse* (1857–1858), *Critica economiei politice* (1859), în fine, *Capitalul* însuși (1867) – sunt versiuni din ce în ce mai elaborate ale aceleiași idei, care poate fi formulată astfel. Trăim într-o epocă în care dezumanizarea omului, adică înstrăinarea dintre el și creațiile sale, a evoluat până la un punct în care duce cu necesitate la o răsturnare revoluționară; aceasta își va avea sorgintea în interesul particular al clasei care suferă cel mai mult de pe urma dezumanizării, dar va avea ca efect recâștigarea de către întreaga omenire a propriei umanități.

Fără îndoială că terminologia lui Marx și modul său de expunere au suferit schimbări între 1844 și 1867 și s-a discutat mult în ce măsură acestea reflectă schimbări intervenite în ideile sale. În particular, s-a sugerat că teoria „reaproprierii esenței

generice", care deține un loc proeminent în textele din 1843–1844 și implică o viziune normativă, antropologică, a fost ulterior abandonată de Marx în favoarea unei abordări structurale.

Unii exegeți, precum Landshut și Meyer, Popitz și Erich Fromm, consideră că scrierile mai timpurii exprimă o teorie filosofică mai bogată, mai universală și că, prin comparație, cele de mai târziu se plasează într-un orizont intelectual mai îngust. Mulți alții, în schimb, printre care Sidney Hook, Daniel Bell și Lewis Feuer, susțin că în evoluția ideilor lui Marx a intervenit, la un anumit moment, o ruptură și că între *Manuscrise* și *Capitalul* deosebirea este nu doar de cuprindere, ci și de substanță; această poziție este contestată de critici precum Calvez, Tucker, McLellan, Fetscher și Avineri. O întrebare distinctă, dar înrudită, este aceea dacă, în ciuda atacurilor adesea vehemente ale lui Marx împotriva lui Hegel, ideile sale și-au avut obârșia în surse hegeliene și dacă, sub acest aspect, a avut loc sau nu o cotitură în evoluția sa intelectuală. Croce, Löwith și Hook susțin că, după 1844, Marx s-a despărțit de hegelianism, pe când Lukács, Fetscher, Tucker și Avineri consideră că a continuat să se inspire din acesta până la sfârșitul vieții. Aceste vederi sunt deopotrivă compatibile cu abordarea simpatetică sau cu una nesimpatetică a oricărei „etape" particulare a gândirii lui Marx sau a gândirii lui în ansamblu. Există și critici precum Jordan, care cred că relația lui Marx cu Hegel a trecut prin diferite faze: o scurtă perioadă de fascinație ar fi fost urmată de o critică radicală și de abandonarea aproape totală a hegelianismului, dar, ulterior, Marx ar fi revenit la un punct de vedere intermediar.

Literatura acestei controverse a căpătat deja proporțiile unei biblioteci considerabile, iar noi nu vom putea aici să urmărim în amănunt toate argumentările. În schimb, putem enunța pe scurt de ce autorul cărții de față este de acord cu cei ce consideră că în gândirea lui Marx nu există nicio discontinuitate și că, de la început până la sfârșit, el s-a inspirat în esență din filosofia hegeliană.

Trebuie înțeles limpede că întrebarea nu este dacă, în decursul celor patruzeci de ani în care a scris, Marx s-a schimbat cu ceva sau nu, pentru că e cât se poate de evident că s-a schimbat în numeroase privințe. Întrebarea nu este nici dacă întreaga substanță a *Capitalului* poate fi găsită în *Manuscrisele pariziene*, presupunând că cineva s-ar osteni îndeajuns să o caute în ele, pentru că un marxism fără teoria valorii și a plusvalorii nu este același cu marxismul care cuprinde această teorie elaborată. Întrebarea e doar dacă acele aspecte ale gândirii sale din tinerețe,

pe care, ulterior, Marx le-a abandonat, sunt îndeajuns de importante pentru a îndreptăți teza unei rupturi intelectuale și dacă teoria valorii și consecințele ei constituie o inovație fundamentală, fie opusă filosofiei lui Marx din anii '40, fie neanticipată în niciun fel în ea. La această întrebare, eu aș răspunde în felul următor.

Inovația fundamentală adusă de *Capitalul* rezidă în două puncte care implică o viziune total diferită despre societatea capitalistă decât cea a economiștilor clasici cu teoria lor privind valoarea „muncă". Primul constă în faptul că ceea ce muncitorul vinde nu este munca lui, ci forța lui de muncă, iar cel de-al doilea, că munca are două aspecte, unul abstract și celălalt concret. Dar această viziune nu este decât versiunea finală a teoriei lui Marx despre dezumanizare, teorie schițată pentru prima dată în anii 1843–1844. Exploatarea constă în aceea că muncitorul își vinde forța de muncă și, astfel, se privează de propria-i esență; procesul de muncă și rezultatele lui îi devin străine și ostile, echivalând cu o privare de umanitate în loc de o împlinire a acesteia. În al doilea rând, odată ce a descoperit dubla natură a muncii, așa cum se exprimă ea în opoziția dintre valoarea de schimb și valoarea de întrebuințare, Marx are posibilitatea de a defini capitalismul ca pe un sistem în care singurul obiectiv al producției este sporirea nelimitată a valorii de schimb; întreaga activitate umană devine astfel subordonată unui scop nonuman, creării a ceva ce omul, ca atare, nu poate asimila, pentru că doar valoarea de întrebuințare poate fi asimilată. Întreaga comunitate este astfel aservită propriilor produse, unor abstracții care i se înfățișează ca o putere exterioară, străină. Deformarea conștiinței și înstrăinarea suprastructurii politice sunt consecințe ale acestei înstrăinări fundamentale care este înstrăinarea muncii; aceasta însă nu trebuie interpretată drept o „greșeală" a istoriei, ci drept o premisă necesară a viitoarei societăți de ființe libere ajunse în postura de a stăpâni procesul fundamental al vieții lor.

Capitalul poate fi, așadar, privit drept o continuare logică a vederilor celor mai timpurii ale lui Marx, continuitate pe care, de altfel, o atestă referirea făcută de el, în Postfața la ediția a doua a volumului I (1873) al acestuia, la criticile pe care le formulase împotriva lui Hegel „acum aproape 30 de ani", adică, fără îndoială, tocmai în *Manuscrise*.

Ce-i drept, expresii precum „dobândirea de către om a esenței sale generice" și „reconcilierea dintre esență și existență" nu se întâlnesc în scrierile lui Marx de după 1844. Cea mai bună explicație a acestui fapt o constituie, așa cum am văzut,

controversa sa cu „adevărații socialiști“ germani, care considerau nu doar socialismul ca atare, ci și mișcarea spre el o cauză a întregii omeniri și își puneau nădejdea în acțiunea tuturor claselor, nu doar a proletariatului, cu interesele lui speciale. Marx, însă, odată ajuns la concluzia că socialismul se va înfăptui nu prin sentimente umanitare, ci prin paroxismul luptei de clasă și, la nevoie, prin forță revoluționară, a încetat să mai folosească expresii care puteau să sugereze ideea solidarității claselor sau să implice că lumea putea fi transformată prin idealuri și emoții situate deasupra dușmăniei dintre clase. Intenția sa originară rămânea însă aceeași. A continuat să creadă că socialismul privește întreaga omenire și că, prin înfăptuirea lui, vor fi suprimate clasele și privilegiile; și, cu toate că, după cum e și firesc, Marx era mișcat în special de asuprirea clasei muncitoare, el a analizat procesul de dezumanizare și reificare și din punctul de vedere al capitaliștilor.

Ideea regăsirii de către om a propriului sine este, de fapt, cuprinsă în cea de înstrăinare, pe care Marx a continuat s-o utilizeze; căci înstrăinarea nu este altceva decât un proces prin care omul se deposedează de ceea ce este cu adevărat propria-i umanitate. O astfel de exprimare presupune, firește, că noi știm ce este „cu adevărat“ omul, în opoziție cu ceea ce este el în sens empiric; că știm care este conținutul naturii umane concepute nu ca un ansamblu de trăsături determinabile empiric, ci ca un ansamblu de exigențe ce trebuie satisfăcute spre a-i face pe oameni autentic umani. În lipsa unui asemenea standard, fie cât de vag, cuvântul „înstrăinare“ e lipsit de sens. Prin urmare, când Marx folosește acest termen, el presupune, în mod expres sau nu, o normă de umanitate anistorică sau preistorică. Aceasta nu înseamnă însă o colecție de calități permanente, neschimbătoare, care definesc un ideal arbitrar, ci o concepție despre condițiile de dezvoltare care îi abilitează pe oameni să-și afirme plenar puterile creatoare, neîncătușați de trebuințe materiale. Împlinirea umanității nu are la Marx sensul de atingere a unei imaginare perfecțiuni finale, ci pe acela de eliberare definitivă a omului de starea care-i împiedică dezvoltarea și-l face sclavul propriilor opere. Ideea eliberării de înstrăinare și, deci, însăși ideea de înstrăinare reclamă o prealabilă judecată de valoare și o idee preliminară despre ce înseamnă „umanitatea“.

Termenul „înstrăinare“ se întâlnește încă frecvent în *Grundrisse* (1857–1858), dar mai puțin frecvent în scrierile lui Marx ulterioare acesteia, iar în *Capitalul* abia ici și colo. Aceasta este însă o schimbare de limbaj, și nu una de substanță; deoarece

procesul prin care munca omului și produsele acesteia îi devin acestuia străine este descris în *Capitalul* în termeni care arată clar că Marx avea în minte același fenomen cu cel descris în *Manuscrise*.

Este important de observat în criticile din tinerețe ale lui Marx la adresa lui Hegel că el nu identifică niciodată înstrăinarea cu exteriorizarea, adică cu procesul de muncă prin care puterea și iscusința umane sunt convertite în produse. Ar fi, de bună seamă, absurd să se vorbească despre abolirea înstrăinării în acest sens, deoarece în toate împrejurările imaginabile oamenii vor trebui să cheltuiască energie pentru a produce lucrurile de care au nevoie. Hegel, după cum am văzut, identifica de fapt înstrăinarea cu exteriorizarea și, ca atare, nu putea concepe reconcilierea finală a omului cu lumea decât ca abolire a obiectivității obiectului. Pentru Marx, în schimb, faptul că oamenii își „obiectivează" puterile nu înseamnă că ei devin mai săraci prin orice și oricum ar produce; dimpotrivă, munca prin ea însăși este o afirmare, și nu o negare a umanității, fiind principala formă a procesului nesfârșit de autocreare a omului. Doar într-o societate dominată de proprietatea privată și de diviziunea muncii, activitatea productivă este o sursă de mizerie și dezumanizare, iar munca îl mutilează pe lucrător în loc să-l îmbogățească. După ce se va fi pus capăt muncii înstrăinate, oamenii vor continua să-și exteriorizeze și să-și „obiectiveze" puterile, dar vor fi în măsură să-și aproprieze munca propriilor mâini ca pe o expresie a capacității lor colective.

Tot așa, nu pare să existe nicio contradicție între elogiul adus de tânărul Marx autoafirmării de care muncitorul productiv are sau poate avea parte și teza din volumul al treilea al *Capitalului* că, în viitor, progresul va consta în reducerea treptată a muncii necesare, adică presupusă de satisfacerea nevoilor fizice elementare. Timpul astfel economisit nu urma a fi risipit în trândăvie, ci folosit pentru activitatea creatoare liberă, pentru truda tenace, captivantă, care, pentru Marx, era cea exemplificată de artist. Omul urma să-și afirme în continuare umanitatea sub forma muncii, dar cheltuind mai puțin timp pentru producerea de hrană, îmbrăcăminte și obiecte de mobilier și din ce în ce mai mult pentru produse ale artei și ale științei.

Există temeiuri solide și în favoarea afirmației că Marx și-a păstrat în continuare ideea, exprimată în 1844, că, în cunoaștere, omul se raportează la natură nu așa cum este ea în sine, ci prin medierea unui sistem de trebuințe socialmente create. În una dintre ultimele sale lucrări, un comentariu (scris în 1880) la

manualul de economie politică al lui Adolph Wagner, el susține că omul privește lumea exterioară ca pe un mijloc de satisfacere a nevoilor sale, și nu doar ca pe un obiect al contemplației, și că tot ceea ce percepe în ea și exprimă în limbaj, cu alte cuvinte, toate categoriile lui conceptuale, stau în legătură cu cerințele lui practice. De aici se vede clar că Marx nu a acceptat niciodată concepția potrivit căreia lumea, în sine, este simplu reflectată în mintea oamenilor și că imaginile astfel înregistrate sunt apoi transformate în concepte abstracte.

Se poate susține, pe de altă parte, că imaginea romantică a omului care își redobândește unitatea cu natura nu mai apare în scrierile lui Marx de după 1844 și ar putea să pară că, începând cu *Grundrisse*, el s-a reorientat spre un punct de vedere utilitar sau asemănător acestuia. În una dintre numeroasele sale descrieri (de felul celor ce se întâlnesc deopotrivă în *Manifestul comunist* și în *Capitalul*) ale rolului uriaș jucat de capitalism în progresul civilizației, se spune că abia capitalul le-a permis pentru prima dată oamenilor să-și „aproprieze" natura într-un mod universal, adică s-o trateze ca pe un obiect de întrebuințare, și nu în chip idolatru. Dar, și în acest caz, cu greu s-ar putea vorbi despre o schimbare radicală de viziune. Marx însuși nu a împărtășit despre natură viziunea idolatră, pentru distrugerea căreia spunea că merită lăudat capitalismul, și nici nu a considerat că oamenii ar trebui să adore lumea în starea ei primordială, nedomesticită. El credea că omul percepe și organizează lumea în conformitate cu nevoile sale și că, pe măsură ce omenirea progresează, natura devine mai umanizată, mai îmblânzită și mai puțin imprevizibilă. Modul de exprimare a acestei viziuni a putut să se schimbe, nu însă și fondul ei.

După cum am spus deja, publicarea lucrării *Grundrisse* a șubrezit în bună măsură poziția celor ce susțineau că, în evoluția ideilor lui Marx, există o discontinuitate majoră. În particular, a reieșit cu claritate că teoria sa despre valoare și bani se îmbina armonios cu conceptul său de înstrăinare. El realiza aici, de bună seamă, o sinteză între două tradiții de gândire separate: cea hegeliană și cea a economiștilor britanici clasici, pe care se apucase să-i studieze încă de pe vremea șederii sale la Paris. De fapt, una dintre cele mai mari reușite ale sale a fost aceea de a fi exprimat teoria înstrăinării, preluată de la Bauer, Feuerbach și Hess, în categorii conceptuale pe care le-a preluat, deși cu modificări substanțiale, de la Ricardo.

2. Tradiția economică clasică și teoria valorii

Teoria valorii, care formează miezul *Capitalului*, are o istorie care poate fi urmărită până în vremea lui Aristotel. Ea prezenta interes atât din rațiuni teoretice, cât și din rațiuni practice. Problema teoretică era următoarea: dat fiind că bunurile sunt schimbate între ele în proporții determinate, trebuie să existe o proprietate care le face cantitativ comparabile, în ciuda deosebirilor calitative dintre ele; care este, așadar, acest element comun care reduce multiplicitatea lucrurilor la o unică măsură? Problema practică, amplu dezbătută de-a lungul Evului Mediu, era cea a „prețului just". Deși exprimată în termeni normativi – cum se poate determina prețul just al unui anume articol? –, ea este, de fapt, identică cu întrebarea: cum trebuie definite condițiile „schimbului echivalent", în care cumpărătorul plătește prețul la care vânzătorul este „realmente" îndrituit? Această întrebare se lega direct de o alta, ridicată frecvent de teologii, moraliștii și gânditorii politici medievali: era sau nu îngăduit împrumutul de bani cu dobândă și, dacă da, pe ce temei? E limpede că la întrebarea privind „prețul just" și dobândă nu se putea răspunde decât determinând în ce constă valoarea „reală" a unei mărfi și cum anume urmează a fi măsurată.

Ideea că valoarea unui articol trebuie măsurată prin cantitatea de muncă pe care a necesitat-o producerea lui a fost avansată de numeroși gânditori de dinaintea secolului al XVIII-lea. Marx, care a întreprins un studiu aprofundat al problemei, și-a luat ca punct de plecare al teoriei sale două scrieri clasice pe care le considera ca alcătuind bazele științei economice: *Cercetare asupra naturii și cauzelor avuției națiunilor* (1776) de Adam Smith și *Principiile economiei politice și ale impozitării* (1817) de David Ricardo.

Opera principală a lui Smith discută între altele și întrebarea în ce fel crește venitul național și cum poate fi el măsurat obiectiv, independent de fluctuațiile prețurilor. Smith presupunea dezirabilă creșterea avuției și căuta să demonstreze că intervenția statului în producție și comerț nu putea decât să stânjenească această creștere. Făcea distincție între muncă productivă și muncă neproductivă, incluzând în cea dintâi nu numai munca agricolă (cum făceau fiziocrații), ci toate ocupațiile care presupun prelucrarea de obiecte materiale în scopuri utile – adică excluzând serviciile, administrația, activitățile politice și intelectuale etc. – și care produc „surplusuri" ce pot fi utilizate pentru lărgirea

producției. Răspunsul la întrebarea cum anume trebuie măsurată valoarea unui produs depindea, în concepția lui Smith, de modul de calculare a produsului național. El făcea deosebire între valoarea de întrebuințare a unui obiect, adică de capacitatea lui de a satisface o nevoie umană, și valoarea lui de schimb, care constituia obiectul propriu al științei economice; pentru că era clar că unele obiecte, ca de pildă aerul, erau de mare folos, dar nu erau obiecte de schimb, pe când altele, deși nu foarte folositoare, se vindeau la prețuri enorme.

Dar, argumenta Smith, valoarea de schimb a unei mărfi nu este același lucru cu prețul ei efectiv; dimpotrivă, era necesar să se determine în ce condiții prețurile corespund valorii „reale“ și ce anume le face să se abată de la aceasta. Valoarea reală sau „naturală“ a unui articol se măsoară prin cantitatea de muncă cheltuită pentru producerea lui; cel puțin, aceasta era situația în societățile primitive, unde schimbul de bunuri era făcut pe baza timpului de muncă, de pildă a timpului cheltuit pentru vânarea unui anumit animal. În societățile moderne, însă, pe lângă muncă, intră în joc și alți factori, și anume capitalul și pământul, astfel încât valoarea sau „prețul natural“ al unui produs include remunerația muncitorului, un profit la capitalul folosit și un element pentru rentă. Împărțirea profiturilor între capitaliști, proprietarii funciari și muncitori ar fi, așadar, în conformitate cu natura. Creșterea avuției este în interesul general al claselor angajate în producție; Smith nu credea că salariile oscilează în mod necesar în jurul nivelului minim de subzistență, cum aveau să susțină mai târziu Malthus și, cel puțin pentru o vreme, Marx. Este, de asemenea, în interesul tuturor ca prețurile de piață să fie cât mai apropiate de cele „naturale“, iar piața asigură ea însăși în mod automat că ele vor tinde spre acest nivel în pofida fluctuațiilor; reglementarea artificială a pieței prin măsuri administrative mai degrabă perturbă acest proces decât îl favorizează. Piața furnizează, de asemenea, un etalon comun pentru forme inegale de muncă umană, care trebuie retribuite nu pur și simplu pe bază de timp, ci și în funcție de complexitatea muncii și de priceperea pe care ea o reclamă.

Smith nu a indicat vreo modalitate în care prețurile „naturale“ și venitul național ar putea fi calculate independent de prețurile de piață. Cercetarea întreprinsă de el a fost totuși prima care a ajuns la un sistem complet de categorii aplicabile la analiza activității economice, presupunând că această activitate se supune unor legi proprii și este reglată de „mâna invizibilă“ a pieței. *Avuția națiunilor* este unul dintre cele mai importante documente

din istoria liberalismului, deși Smith a ajuns să-și modereze în anumite privințe încrederea în efectele automat favorabile ale concurenței și pieței; în plus, el nu a trasat o delimitare netă între aspectele economice și cele morale.

Ricardo a ridicat probleme întru câtva diferite de cele ale lui Smith, dar cel puțin pentru o vreme a folosit aceleași instrumente de analiză. El a fost mai puțin interesat de calculul venitului național decât de descoperirea bazei pe care se sprijină repartiția acestuia între diferitele clase. Credea că, în teorie, valoarea mărfurilor putea fi exprimată în termeni de unități de muncă (mașinile fiind și ele tratate drept suma muncii cheltuite pentru a le fabrica), dar recunoștea că un asemenea calcul este impracticabil în cazul proceselor economice la scară mare. El percepea, de asemenea, o contradicție între dependența prețurilor de muncă și tendința de egalizare a ratei profiturilor între diferitele ramuri ale producției; căci este clar că volumul de capital pe unitatea de muncă variază de la un sector industrial la altul, astfel încât n-ar putea exista o rată uniformă a profitului dacă prețurile ar fi proporționale cu *input*-ul de muncă. În ultimă analiză, teoria valorii „muncă" nu era la fel de importantă pentru Ricardo cum avea să fie mai târziu pentru Marx.

Ricardo a sesizat, mult mai limpede decât Smith, conflictul dintre interesele capitaliștilor și cele ale salariaților. El a recunoscut că progresul tehnic putea duce la o scădere a ocupării forței de muncă și, deci, la reducerea venitului total al muncitorilor. Înclina, de asemenea, să împărtășească teza lui Malthus că salariile tind să scadă la nivelul simplei subzistențe, căci altminteri muncitorii ar aduce pe lume mai mulți copii, oferta de forță de muncă ar crește și salariile ar scădea din nou.

Marx a considerat lucrările economiștilor clasici britanici un model de analiză obiectivă, care urmărea să descopere, fără să implice afectele, mecanismele reale ale vieții sociale. El înțelegea, ce-i drept, că doctrina lor avea la bază liberalismul economic și credința că este „natural" ca proprietarii de pământ și de capital să fie remunerați pentru contribuția lor la producție. Dar ceea ce l-a interesat la Smith și Ricardo a fost modul în care ei descriseseră relațiile reciproce dintre diferitele elemente ale procesului de producție: investițiile, creșterea populației, salariile, costul alimentelor, comerțul exterior etc. Economiștii clasici considerau, la fel ca Hegel, că nu se poate înțelege prea mult din societatea omenească observând intențiile oamenilor și relațiile lor

individuale; legile care guvernează funcționarea ei nu sunt produsul intențiilor cuiva, ci ele, și nu ideile oamenilor, sunt cele care determină comportamentul uman.

Marx a folosit însă teoria valorii altfel decât a făcut-o oricare dintre economiștii de dinaintea sa. În loc să o aplice la problema estimării sau a modului de repartiție a produsului național, el a folosit această teorie în principal pentru investigarea naturii exploatării în societățile bazate pe proprietatea privată.

Astfel, pe lângă cele două puncte deja menționate (dublul caracter al muncii și teza că muncitorul salariat își vinde nu munca, ci forța sa de muncă), teoria valorii a fost transformată de Marx și sub alte două aspecte esențiale. Primul este acela că, spre deosebire de Ricardo, el consideră munca nu doar măsura valorii, ci și unica ei sursă. Iar în al doilea rând, el susține că fenomenul valorii de schimb nu este o parte componentă naturală și inseparabilă a societății sau civilizației, ci o formă istorică și trecătoare de organizare a producției și schimbului. Acestea sunt cele patru principale aspecte sub care Marx a modificat teoria tradițională a valorii.

Marx a petrecut mulți ani cu ameliorarea, corijarea și completarea doctrinei sale economice. După cum a arătat Ernest Mandel, primele sale însemnări din anii 1844–1855 arată că, pe atunci, el considera eronată teoria ricardiană a valorii, pentru că ea nu reușea să explice neconcordanțele dintre ofertă și cerere și, deci, crizele economice și totodată pentru că era, moralmente, suspectă prin aceea că presupunea că valoarea naturală a muncii umane este definită prin nivelul de subzistență.

La propria formulare a teoriei valorii, Marx a ajuns în etape; noi, însă, nu vom urmări aici aceste etape, ci vom descrie teoria sa așa cum apare în forma ei finală în *Capitalul*.

3. Dubla formă a valorii și dublul caracter al muncii

Marx face la începutul *Capitalului* observația că orice obiect util poate fi privit dintr-un punct de vedere calitativ și unul cantitativ; putem lua în considerare fie proprietățile care-l fac să fie util în chip de hrană, îmbrăcăminte, obiect de mobilier ș.a.m.d., fie doar volumul de muncă, de indiferent ce fel, încorporat în el. Așa se face că produsele muncii umane au o dublă valoare, mai bine zis două feluri de valoare incomensurabilă: valoarea de întrebuințare, adică ansamblul caracteristicilor care le fac apte să satisfacă niște nevoi umane, și valoarea ce derivă din cantitatea timpului de muncă cheltuit pentru confecționarea lor. Când anumite articole

sunt comparate între ele în procesul de schimb, valoarea lor se prezintă ca valoare de schimb. Fiecare obiect util în parte este, așadar, înzestrat cu o valoare de schimb, cristalizare a timpului de muncă independent de diferențele dintre o formă de muncă și alta. Doar munca în sine este cea care generează valoarea de schimb. Obiectele care sunt utile, dar nu sunt făcute de om (resursele naturale, forța hidraulică, solul virgin și pădurile), nu posedă valoare chiar și dacă au un preț, fapt pe care Marx îl explică mai târziu în contextul teoriei plusvalorii.

Ca valori de schimb, lucrurile sunt comparabile cantitativ prin prisma cantității de muncă încorporate în ele; așa se explică faptul că pot face obiectul unui schimb în care sunt reduse la aspectul omogen al timpului de muncă. Acesta nu este însă totuna cu timpul folosit efectiv la producerea lor; nu se poate ca o franzelă să coste de două ori mai mult decât o alta pentru că brutarul care a produs-o pe prima este mai neîndemânatic sau are un utilaj mai prost și, ca atare, a avut nevoie de un timp dublu în comparație cu celălalt brutar. Ceea ce ne interesează nu este munca efectivă, ci timpul de muncă socialmente necesar, definit ca timpul de muncă mediu necesar pentru producerea unui anumit articol pe o anumită treaptă istorică de dezvoltare a capacității umane și a progresului tehnic. Acest timp de muncă necesar este etalonul cantitativ al valorii relative a lucrurilor, grație căruia acestea pot fi vândute în proporții determinate. Bunurile care încorporează aceeași cantitate de muncă, în acest sens, au aceeași valoare, oricât de diferită le-ar fi întrebuințarea și calitățile fizice.

Este clar că existența unei valori de întrebuințare este o condiție necesară, dar nu și suficientă pentru ca un lucru să aibă valoare de schimb; niciun produs nu poate fi schimbat și, deci, nu poate deveni marfă decât dacă satisface o nevoie sau alta și este bun la ceva. Altfel spus, un lucru nu devine valoare de schimb fără a căpăta caracterul de marfă, iar marfă nu devine fără a intra în procesul de schimb. Oamenii au făcut, de când lumea, lucruri utile, dar, înainte de a lua ființă un sistem de schimb bazat pe un timp de muncă omogen, nu au existat mărfuri și valoare de schimb. Valoarea de schimb nu este o calitate intrinsecă a obiectelor, ci derivă din antrenarea lor în procesul social de circulație și schimb. Produsele se convertesc în valori prin faptul că sunt schimbate între ele.

> Forma „valoare generală" nu ia naștere decât ca operă comună a lumii mărfurilor. O marfă nu capătă expresia de valoare generală decât pentru că, în același timp, toate celelalte mărfuri își exprimă valoarea în același

echivalent și orice speță nouă de marfă trebuie să facă la fel. Se vede, în modul acesta, că existența mărfurilor ca valori, nefiind decât „existența socială" a acestor obiecte, nu poate, de asemenea, să fie exprimată decât prin ansamblul raporturilor sociale, iar forma „valoare a lor" trebuie să fie, așadar, o formă valabilă din punct de vedere social. (*Capitalul*, I, Capitolul I, 3, C.1)

Forma de marfă a unor obiecte este, deci, efectul unui gen particular de conexiune socială, și anume al situației în care oamenii angrenați în schimb se confruntă între ei ca proprietari privați…

… a căror voință se află în acele lucruri, astfel că unul își însușește marfa celuilalt numai cu voința acestuia, adică prin intermediul unui act de voință comun ambelor părți, înstrăinându-și propria marfă… Toate mărfurile sunt nonvalori de întrebuințare pentru posesorii lor și valori de întrebuințare pentru nonposesorii lor. Ele trebuie deci să-și schimbe, toate, stăpânii. Dar această schimbare de stăpân reprezintă schimbul lor, schimb care le raportează pe unele la celelalte ca valori și le realizează ca valori. Mărfurile trebuie, deci, să se realizeze ca valori înainte de a se putea realiza ca valori de întrebuințare. (*Capitalul*, I, Capitolul II)

Calitatea lucrurilor, pe care o numim „valoare", necunoscută naturii și conferită lor de condițiile societății umane, este, în teoria lui Marx, baza dublului caracter al muncii umane. Pe de o parte, munca este o activitate concretă de un fel specific, care se soldează cu un produs specific, pe de altă parte, ea este muncă în general, simplă cheltuire de putere umană. Această muncă abstractă, omogenă, este adevăratul creator al valorii de schimb, pe când munca diferențiată creează valoarea de întrebuințare. Atunci când analizăm producția de mărfuri, adică producția destinată schimbului, facem abstracție de diferențele dintre munca unui brutar și munca unui filator sau a unui tăietor de lemne, tratându-le ca identice din punctul de vedere al cheltuirii forței de muncă pe o anumită durată care poate fi măsurată cu exactitate. În acest fel, chiar și cele mai complexe forme de muncă sunt reduse la muncă *tout court*, altfel spus, la timpul de muncă. Așa se face că produse disparate pot fi comparate și schimbate între ele și că o modificare intervenită în productivitate afectează cantitatea totală de valoare de întrebuințare creată, dar nu și valoarea de schimb. Odată cu îmbunătățirea tehnologiei, o aceeași cantitate de efort produce mai multe bunuri, dar valoarea fiecărui bun în parte scade în mod corespunzător, astfel încât totalul

valorilor rămâne același. Oricare ar fi stadiul dezvoltării tehnice, într-o cantitate dată de timp de muncă societatea produce același cuantum de valoare.

Dat fiind că toate produsele muncii își manifestă valoarea numai în procesul schimbului, adică în cadrul comparației unora cu celelalte, rezultă că oricare dintre ele poate servi la fel de bine drept etalon cu ajutorul căruia să fie măsurate celelalte. Apariția unui etalon universal al valorii sub formă de bani a fost posibilă datorită existenței prealabile în lucruri a calității abstracte create în procesul de schimb. Faptul că, în decursul timpului, metalele prețioase au căpătat o poziție privilegiată ca etaloane ale valorii s-a datorat calităților lor fizice de uniformitate, divizibilitate, rezistență la coroziune etc., calități care le făceau mai potrivite decât alte lucruri folosite anterior drept monedă, ca, de pildă, vitele. Privit în el însuși, aurul nu se deosebește de celelalte mărfuri în privința valorii de schimb, iar valoarea lui nu derivă din vreo proprietate magică, ci din faptul că este produsul muncii umane abstracte; înainte de a fi promovat la rolul de etalon universal, el a trebuit să fie mai întâi o marfă ca oricare alta. Totuși, în bani, priviți ca etalon al valorii, mijloc de plată, schimb și acumulare, valoarea de schimb devine oarecum autonomă, iar faptul că-și are originea în muncă devine ascuns privirii. Faptul că produsele muncii pot fi apropriate sub formă de bani creează iluzia că banii sau aurul sunt o sursă originară, intrinsecă a avuției. Citând în *Capitalul* tirada împotriva aurului din piesa lui Shakespeare, *Timon din Atena*, pe care o reprodusese în *Manuscrisele din 1844*, Marx observă:

> Așa cum în bani dispare orice deosebire calitativă dintre mărfuri, ei fac, la rândul lor, în calitate de levellieni radicali ce sunt, să dispară orice fel de deosebiri. Dar banii înșiși sunt marfă, adică un lucru exterior, care poate deveni proprietate privată a oricui. (*Ibidem*)

Când analizăm valoarea de schimb ca atare, operăm cu postulatul idealizant că bunurile sunt schimbate la valoarea lor. Crearea banilor introduce însă factorul „preț", respectiv cantitatea de monedă pe care se schimbă diferite bunuri. Când valoarea este convertită în preț, bunurile exprimă relațiile lor cantitative reciproce sub forma unei relații cantitative cu banii. Apare astfel posibilitatea necoincidenței între valoare și preț, adică posibilitatea ca bunurile să fie schimbate într-o proporție superioară sau inferioară valorii lor exprimate în bani.

> Forma-preț nu conține însă numai posibilitatea dezacordului cantitativ dintre mărimea valorii și preț, adică dintre mărimea valorii și propria ei expresie în bani; ea poate să conțină o contradicție calitativă, astfel că prețul încetează cu totul să fie expresia valorii, cu toate că banii nu sunt decât forma-valoare a mărfurilor. Lucruri care, în sine, nu sunt mărfuri, ca, de exemplu, conștiința, onoarea etc., pot fi de vânzare luând, astfel, prin prețul care se plătește în schimbul lor, formă de mărfuri. Un lucru poate deci să aibă în mod formal un preț fără a avea valoare… Pe de altă parte, și forma-preț imaginară, ca de exemplu, prețul pământului necultivat, care nu are valoare, pentru că în el nu se află materializată muncă omenească, poate ascunde un raport de valoare real sau unul derivat dintr-un asemenea raport real. (*Capitalul*, I, Capitolul III, 1)

Forma-bani face astfel posibilă și creează efectiv o discordanță între valoare și prețul presupus a fi expresia ei. După cum spune Marx în volumul III al *Capitalului*, suma prețurilor întregului produs social este în mod necesar egală cu suma valorilor lui; dar în economia de piață această egalitate nu numai că permite, ci și presupune efectiv inegalitatea în cazuri particulare, ceea ce înseamnă că prețurile tind să fie egale valorilor, dar fluctuează continuu în sus sau în jos față de ele. Contrastul dintre valori și prețuri exprimă contradicția fundamentală a producției și schimburilor din capitalism. Explicația profitului nu se află însă în această inegalitate; vânzarea unui produs la un preț superior valorii lui nu constituie adevărata origine a profitului, ci doar originea uneia dintre formele lui. Fenomenul profitului trebuie explicat sub presupoziția că toate mărfurile sunt vândute la adevărata lor valoare. Aceasta sună paradoxal, dar, după cum observă Marx în *Salariu, preț, profit*…

> … tot atât de paradoxal este și faptul că Pământul se învârtește în jurul Soarelui și că apa se descompune în două gaze foarte ușor inflamabile. Adevărurile științifice sunt întotdeauna paradoxale din punctul de vedere al experienței de zi cu zi, care nu sesizează decât aparența înșelătoare a lucrurilor.

4. Fetișismul mărfii. Forța de muncă pe post de marfă

Înainte însă de a investiga sursa profitului, putem nota efectul banilor asupra proceselor de gândire umane. Nici schimbul de mărfuri, nici existența banilor nu sunt o condiție suficientă a producției capitaliste, care presupune în plus vânzarea liberă a forței de muncă și un sistem de producție orientat în principal spre sporirea valorii de schimb. Marfa și forma bănească pe care o îmbracă obiectele constituie însă rădăcina iluziei particulare pe

care Marx o numește „fetișismul mărfii“ și care explică o bună parte din falsa conștiință a oamenilor în privința propriei lor existența sociale.

Esența fetișismului mărfii constă în aceea că, măsurând energia consumată în timpul de muncă, introducem în produsele muncii un element care, inițial, se leagă de însuși procesul de viață. Drept urmare, relațiile reciproce dintre oameni, ca ființe care fac schimb de bunuri, îmbracă forma unor relații între obiecte, ca și cum acestea din urmă ar poseda niște calități misterioase care le fac în mod intrinsec valoroase și ca și cum valoarea ar fi o proprietate naturală, fizică a lucrurilor.

> Relația dintre producători și ansamblul muncii lor li se înfățișează celor dintâi sub forma unei relații sociale care există nu între ei, ci între produsele muncii lor. Prin acest *quid pro quo*, produsele muncii devin mărfuri, devin lucruri cu caracter social, în același timp fizice și metafizice… Forma-marfă și raportul de valoare al produselor muncii în care această formă își găsește expresia nu au absolut nimic de-a face cu natura lor fizică și cu raporturile materiale care decurg din ea. Ceea ce capătă aici, în ochii oamenilor, forma fantasmagorică a unei relații între lucruri nu este nimic altceva decât relația socială determinată dintre oamenii înșiși. Pentru a găsi o analogie, trebuie, așadar, să ne refugiem în regiunea nebuloasă a lumii religiei. Aici, produsele creierului omenesc par a fi făpturi independente, însuflețite cu viață proprie și având relații atât între ele, cât și cu oamenii. (*Capitalul*, I, Capitolul I, 4)

Acest proces, prin care relațiile sociale apar travestite în lucruri sau în relații între lucruri, este cauza neînțelegerii de către om a societății în care trăiește. Schimbând bunuri pe bani, oamenii acceptă involuntar punctul de vedere că propriile calități, aptitudini și eforturi nu le aparțin lor, ci sălășluiesc cumva în obiectele pe care le-au creat. Ei sunt astfel victimele acelei deformări a conștiinței care se cheamă „înstrăinare“, și, în speță, „reificare“, care conferă realitate obiectivă relațiilor sociale. Marx nu mai folosește aici termenul „înstrăinare“, dar descrierea fenomenului este aceeași ca în scrierile sale din tinerețe, întocmai ca analogia cu religia, pe care o datorează lui Feuerbach.

Fetișismul mărfii este, așadar, incapacitatea oamenilor de a-și vedea propriile produse drept ceea ce sunt și consimțământul lor involuntar de a fi aserviți puterii umane în loc de a o stăpâni. El cuprinde în germene toate celelalte forme de înstrăinare: autonomizarea instituțiilor politice care se transformă în instrumente de asuprire, autonomia creațiilor creierului omenesc sub formă de fantezii religioase, pe scurt, totalitatea aservirii omului față de operele sale. Întregul progres social – dezvoltarea științifică și organizarea muncii, îmbunătățirea administrației și

înmulțirea produselor utile – se întoarce împotriva omului și se transformă în forțe cvasinaturale. Orice autentic pas înainte servește la a potența subjugarea omului, parcă spre a confirma doctrina hegeliană a contradicțiilor progresului.

Conștiința autoiluzionată care ia relațiile sociale drept lucruri își află o expresie particulară într-un fenomen tipic al modului de producție capitalist, reificarea forței de muncă, situație în care persoanele umane, subiecte reale, apar în contextul muncii ca niște mărfuri vândute și cumpărate pe piață în conformitate cu regulile dictate de legea valorii.

După cum am văzut, socialiștii inferaseră din teoria valorii „muncă" a lui Ricardo că exploatarea constă în faptul că munca este vândută la un preț prea mic și că, prin urmare, cauza nedreptății sociale este acest schimb neechivalent dintre salariat și capitalist. Ceea ce trebuia făcut, conchideau ei, era să fie reorganizate producția și schimbul pe bază de echivalent, astfel încât munca să fie vândută la adevărata ei valoare.

Oricât de util putea fi acest mod de a raționa pentru scopurile agitației printre muncitori, Marx îl considera total eronat. În concepția sa, exploatarea nu consta în vânzarea de către muncitor a muncii sale sub valoarea acesteia. Pentru a explica fenomene ca profitul și exploatarea, era necesar să se pornească de la principiul schimbului echivalent în circulația mărfurilor precum și la vânzarea mărfii de un fel aparte, care era forța de muncă. Deoarece – și în aceasta constă piatra unghiulară a analizei făcute de Marx capitalismului în forma lui matură – munca salariată se bazează nu pe vânzarea muncii, ci a forței de muncă. Munca creează valori, dar ea însăși nu posedă valoare. Spre a elucida acest lucru, Marx pune întrebarea privitoare la originea profitului capitalist. Cum se face că proprietarul mijloacelor de producție poate obține din ele mai multă valoare de schimb decât pune el în întregul proces de producție? Cum se face că un om cu bani poate, doar pentru că banii sunt ai lui, să-i înmulțească dându-i împrumut cu dobândă? Cum se face, în fine, că un proprietar funciar este îndrituit la o rentă fără nicio cheltuială de muncă din partea sa? Unei minți naive, capitalul ar putea să-i pară o sursă autonomă de valoare înzestrată cu puterea misterioasă de a se autoînmulți, viziune ce vine în sprijinul teoriei că valoarea provine din trei surse independente, și anume pământul, capitalul și munca. Astfel de teorii sunt folosite spre a justifica sistemul capitalist și a sugera că latifundiarii, capitaliștii și muncitorii au un interes de clasă comun în calitate de coproducători. Ele izvorăsc însă dintr-o gândire confuză, ca în cazul teoriei lui

Condillac, potrivit căreia valoarea crește datorită însuși procesului de schimb. Este adevărat că excedentul de valoare a unei mărfi peste costurile producerii ei se realizează doar în circulație, în actul de schimb, ceea ce a dat naștere iluziei că el își are originea în actul de schimb. Cum însă valoarea este exclusiv efectul muncii de producere, ea nu poate crește prin simple operații comerciale. Unii socialiști au susținut că un comerciant care cumpără ieftin și vinde scump este, de fapt, un trișor și că tot profitul lui ar dispărea instantaneu în condițiile schimbului echivalent. Fapt este însă că poate exista profit chiar și atunci când schimbul este riguros echivalent; el nu se naște din circulație, deși se manifestă doar cu prilejul schimbului de bunuri. Un posesor de bani îi poate înmulți grație faptului că pe piață există o marfă de un fel aparte, a cărei valoare de întrebuințare este sursă de valoare și care creează valoare de schimb atunci când valoarea ei de întrebuințare este realizată, adică în procesul consumării ei. Această marfă este forța sau capacitatea de muncă…

> … totalitatea aptitudinilor fizice și intelectuale care există în organismul, în personalitatea vie a omului și pe care el le pune în funcțiune atunci când produce valori de întrebuințare de un fel oarecare. (*Capitalul*, I, Capitolul IV, 3)

Munca salariată este vânzare a forței de muncă pe un timp determinat. Pentru ca acest schimb să aibă loc, trebuie să existe o clasă de salariați care sunt liberi în dublu sens: liberi, din punct de vedere juridic, să dispună de forța lor de muncă și să o vândă cui doresc, dar liberi și de proprietatea asupra mijloacelor de producție, adică neavând nimic altceva decât forța lor de muncă și fiind, ca atare, nevoiți să o vândă. Situația schițată, în care salariatul liber își vinde forța de muncă proprietarului de instrumente de producție, este trăsătura caracteristică a capitalismului. Acesta este un sistem care a avut un început în istorie și va avea un sfârșit, dar care, între timp, a revoluționat întregul proces social.

Valoarea forței de muncă se determină în același mod ca a oricărei alte mărfi, prin cantitatea de timp de muncă necesară reproducerii ei. Reproducerea forței de muncă constă în menținerea muncitorului într-o stare care să-l facă apt de a munci și de a crește o nouă generație de producători lipsiți de proprietate. Cu alte cuvinte, valoarea forței de muncă este egală cu valoarea produselor necesare menținerii vieții și sănătății lucrătorului și ale copiilor săi. Prin urmare, vânzarea forței de muncă este un schimb echivalent atunci când salariatul primește

în schimbul ei o cantitate egală cu costul subzistenței sale. Această cantitate nu este determinată exclusiv de minimul fiziologic, ci și de nevoi istoricește variabile; minimul fiziologic reprezintă, însă, limita inferioară a salariilor. Socialiștii utopici greșeau, așadar, susținând că exploatarea apare pentru că muncitorul își vinde munca sub valoarea ei. Câtă vreme salariul său îi permite să rămână în viață și apt să lucreze, el nu și-a vândut munca la un preț inferior valorii ei; schimbul este unul echivalent.

Aceasta însă nu înseamnă că nu există exploatare. Dimpotrivă, ea există, chiar la o scară mult mai întinsă decât credeau utopiștii, dar se datorează nu unui schimb neechivalent între vânzătorul și cumpărătorul forței de muncă, ci faptului că un anumit nivel tehnologic de aplicare a forței de muncă poate să creeze valori de schimb mult superioare valorii produselor necesare menținerii ei. Altfel spus, ziua de muncă poate fi mult mai lungă decât ar fi necesar pentru producerea mărfurilor ce-l pot ține pe lucrător apt de muncă. Valoarea de întrebuințare a forței de muncă constă în faptul că ea creează o valoare de schimb mai mare decât a sa. Ca la orice cumpărare, vânzătorul forței de muncă se desparte de valoarea ei de întrebuințare, cedând-o capitalistului contra valorii ei de schimb. Proprietarul mijloacelor de producție plătește valoarea muncii de o zi și dobândește dreptul de a folosi puterea de muncă a lucrătorului în ce scop dorește în răstimpul de douăzeci și patru de ore. Excedentul de valoare astfel creat peste costul întreținerii lucrătorului constituie „plusvaloarea", pe care capitalistul și-o însușește chiar și în condițiile unui schimb echivalent. Dacă jumătate din ziua lucrătorului corespunde valorii produselor necesare reproducerii forței sale de muncă, cealaltă jumătate este muncă neretribuită, adică este consumul de forță de muncă (pentru că munca este consum) care creează valoarea excedentară însușită de proprietarul mijloacelor de producție. Așa se explică faptul că exploatarea este compatibilă cu schimbul echivalent și existența inevitabilă a unei lupte de clasă împotriva exploatării, luptă care nu poate fi câștigată prin simplă mărire a salariilor, ci doar prin desființarea întregului sistem al muncii salariate.

> Capitalistul își exercită dreptul de cumpărător atunci când caută să lungească ziua de muncă cât mai mult posibil și să facă, dacă s-ar putea, dintr-o singură zi de muncă, două. Pe de altă parte, natura specifică a mărfii vândute implică o limită a consumării ei de către cumpărător, iar muncitorul își apără dreptul său de vânzător atunci când vrea să limiteze ziua de muncă la o mărime normală determinată. Avem, așadar, de-a face aici cu o antinomie: un drept se lovește de altul, ambele consacrate prin

legea schimbului de mărfuri. Între drepturi egale, decide forța. Și, astfel, în istoria producției capitaliste, reglementarea zilei de muncă apare ca o luptă pentru limitele zilei de muncă, o luptă între capitalistul colectiv, adică între clasa capitaliștilor și muncitorul colectiv, adică clasa muncitoare. (*Capitalul*, I, Capitolul VIII, 1)

Sistemul muncii salariate, în cadrul căruia capitalistul cumpără forță de muncă pentru durata de timp în cuprinsul căreia ea este pusă la lucru, maschează împărțirea zilei de muncă în muncă necesară reproducerii forței de muncă și muncă suplimentară, neretribuită, care creează plusvaloare. La o privire superficială, patronul plătește pentru întreaga muncă a lucrătorului, dar, în fapt, lucrurile nu stau așa; situația este inversă față de cea din sclavagism, unde sclavul pare să muncească în totalitate pentru stăpânul său, când, de fapt, o parte din ziua sa de muncă este consacrată producerii valorii necesare întreținerii sale. În condițiile normale ale iobăgiei, pe de altă parte, munca iobagului pentru stăpânul său și munca pe care o face în folos propriu sunt net despărțite în timp și este clar care parte din munca sa este neremunerată. Timpul de muncă neremunerat al muncitorului salariat este însă disimulat în procesul omogen de producție, încât pentru a da în vileag sursa plusvalorii, situația se cere analizată. Capitalistul cheltuiește o anumită sumă pentru salariile lucrătorilor, iar valorile create peste această sumă îi revin ca profit, care, însă, devine real abia în cadrul circulației mărfurilor. Totalul acestor plusvalori se cheamă „plusvaloare absolută“; raportul dintre aceasta și totalul capitalului cheltuit de patron se cheamă „plusvaloare relativă“.

5. Înstrăinarea muncii și a produsului ei

Unica sursă a valorii este, așadar, munca productivă, modelarea de obiecte materiale astfel încât să satisfacă anumite nevoi umane. Toate formele derivate de capital – comercial, bancar sau funciar – sunt folosite la obținerea de plusvaloare, dar nu joacă niciun rol în producție.

Capitalul industrial este singurul mod de existență al capitalului în care funcțiunea acestuia din urmă nu constă numai în însușirea de plusvaloare, respectiv de plusprodus, ci și în crearea acestuia. (*Capitalul*, II, Capitolul I, 4)

El include organizarea transportului.

> Industria propriu-zisă a transporturilor și expediția pot fi, și chiar sunt, ramuri industriale complet diferite de comerțul propriu-zis: în așteptarea cumpărării și vânzării, mărfurile pot sta depozitate în docuri și în alte magazii publice, cheltuielile ocazionate de această depozitare fiind puse de către terțe persoane în socoteala comerciantului în măsura în care el trebuie să le avanseze… Întreprinzătorul de camionaj, directorul de căi ferate, armatorul nu sunt „comercianți". (*Capitalul*, III, Capitolul XVII)

Transportul și depozitarea fac deci parte din producție; spre deosebire de ele, nicio activitate comercială în sens strict, adică niciun act de schimb, nu poate adăuga mărfurilor un plus de valoare. Numai muncitorul care prelucrează sau transportă mărfuri și, bineînțeles, lucrătorul agricol creează noi valori de schimb și sporesc totalul valorii de care dispune comunitatea din care ei fac parte.

Am descoperit astfel raportul social pe care se sprijină întregul edificiu al producției capitaliste: caracterul de marfă al forței de muncă. Faptul că forța de muncă este o marfă înseamnă că omul funcționează ca un lucru, că însușirile și aptitudinile lui personale se vând și se cumpără ca orice altă marfă; creierul și mușchii lui, energia lui fizică și puterile lui creatoare sunt reduse la o stare în care singura care contează este valoarea lor de schimb. Această reificare, adică transformare a personalității în lucru, oferă măsura degradării umane în capitalism. În această parte a *Capitalului*, Marx revine la unele dintre ideile pe care le formulase încă în 1843, când văzuse în clasa muncitoare întruchiparea prin excelență a dezumanizării, dar deopotrivă și a speranței de restabilire a demnității umane. În capitolul întâi al lucrării *Muncă salariată și capital* (1849), el scria:

> Funcționarea forței de muncă, munca, este propria activitate vitală a muncitorului, propria manifestare de viață. Și această activitate vitală el o vinde unui terț pentru a-și asigura mijloacele de subzistență. Activitatea sa vitală este, așadar, pentru el, doar un mijloc care-i face posibilă existența. El muncește ca să trăiască.

La fel, în *Capitalul*:

> Mijloacele de producție se transformă imediat în mijloace pentru absorbire de muncă străină. Acum, nu muncitorul este acela care utilizează mijloacele de producție, ci mijloacele de producție sunt acelea care îl utilizează pe muncitor. În loc de a fi consumate de muncitor ca elemente materiale ale activității sale productive, ele îl consumă pe dânsul ca ferment al propriului lor proces de viață, iar procesul de viață al capitalului constă numai în mișcarea sa ca valoare care se autovalorifică. (*Capitalul*, I, Capitolul XI)

În volumele I și III ale *Capitalului*, Marx revine în repetate rânduri la tema înstrăinării muncii – procesul productiv vital nefiind pentru muncitor altceva decât un mijloc de a se întreține – și a produselor acesteia; obiectivarea energiei lucrătorului creează plusvaloare pentru alții, în timp ce, pentru el, nu înseamnă decât perpetuarea sărăciei și a dezumanizării.

> Relația capitalistă… îl face pe muncitor cu totul indiferent și străin față de condițiile de realizare ale propriei sale munci… Muncitorul se comportă față de caracterul social al muncii sale, față de combinarea ei cu munca altora într-un scop comun, ca față de o putere străină lui; condițiile de realizare a acestei combinări reprezintă pentru el o proprietate străină a cărei risipire i-ar fi complet indiferentă dacă n-ar fi constrâns s-o economisească. (*Capitalul*, III, Capitolul V, 1)

> Producției capitaliste în sine îi este indiferentă valoarea de întrebuințare specială, în genere caracterul distinctiv al mărfii pe care o produce. În fiecare sferă de producție, ceea ce interesează este numai de a produce plusvaloare, de a-și însuși o anumită cantitate de muncă neplătită din produsul muncii. Și, tot așa, este în firea muncii salariate supuse capitalului de a-i fi indiferent caracterul specific al muncii ei, de a se lăsa modificată după cerințele capitalului și aruncată dintr-o sferă de producție într-alta. (Capitolul X)

Capitalismul separă produsul muncii de munca însăși, condițiile obiective ale procesului productiv de subiectivitatea umană. Muncitorul creează valori, dar nu are nicio posibilitate de a le realiza pentru sine sau de a-și îmbogăți viața apropriindu-și-le ca valori de întrebuințare.

> Întrucât… munca sa este înstrăinată de el, este însușită de capitalist și este încorporată capitalului, ea se concretizează încontinuu, în cursul procesului [de producție], într-un produs străin. Întrucât procesul de producție este, în același timp, procesul de consumare a forței de muncă de către capitalist, produsul muncitorului nu se transformă numai, încontinuu, în marfă, ci în capital, în valoare care absoarbe forța creatoare de valoare, în mijloace de subzistență care cumpără persoane, în mijloace de producție care-l utilizează pe producător. Muncitorul însuși produce, deci, încontinuu avuția obiectivă sub formă de capital, o putere care este străină de el, care îl stăpânește și îl exploatează, iar capitalistul produce tot atât de continuu forță de muncă, dar sub formă de izvor subiectiv de bogăție, despărțit de mijloacele propriei sale materializări și realizări, abstract, și existent doar în trupul muncitorului; într-un cuvânt, el îl produce pe muncitor, dar ca muncitor salariat. Această reproducție continuă, această perpetuare a muncitorului este condiția *sine qua non* a producției capitaliste. (*Capitalul*, I, Capitolul XXI)

Drept urmare, funcțiile vitale ale muncitorului se realizează în afara procesului de producție, iar el își aparține sieși numai atunci

când nu muncește; ca muncitor, el aparține capitalistului și funcționează doar ca reproducător viu al capitalului. Această caracterizare concordă întocmai cu tabloul zugrăvit de Marx în *Manuscrisele* sale pariziene. Până și consumul individual al muncitorului, deși motivat de nevoile lui private, este, din perspectiva procesului economic, o parte a activității de reproducere a forței sale de muncă, aidoma ungerii unei roți sau alimentării cu cărbune a unei mașini cu aburi.

> Muncitorul există pentru nevoile de valorificare ale unor valori existente în loc ca, invers, avuția materială să existe pentru nevoile de dezvoltare ale muncitorului. Așa cum în religie omul este dominat de produsul propriei sale minți, tot astfel în producția capitalistă el este dominat de produsul propriei sale mâini. (*Capitalul*, I, Capitolul XXIII)

În vreme ce plusvaloarea nu face decât să mărească masa capitalului existent, munca nu conferă niciun fel de proprietate. Dreptul de proprietate se preface în contrariul său: pentru capitalist, el se transformă în dreptul de apropriere a unor valori create de alții, iar pentru muncitor înseamnă că propriul produs nu-i aparține. În consecință, relația de schimb este total iluzorie.

În situația muncitorului, observăm cea mai flagrantă formă de aservire a omului de către propriile creații și de către progresul tehnic.

> Mașina, privită în sine, reduce timpul de muncă, pe când folosirea ei capitalistă prelungește ziua de muncă; în sine, ea ușurează munca, pe când folosirea ei capitalistă mărește intensitatea muncii; în sine, ea constituie o victorie a omului asupra forțelor naturii, pe când folosirea ei capitalistă îl subjugă pe om forțelor naturii; în sine, ea sporește avuția producătorului, pe când folosirea ei capitalistă îl pauperizează. (*Capitalul*, I, Capitolul XIII, 6)

Disjungerea muncii umane de proprietate și crearea unei situații în care viața personală a muncitorului este străină muncii sale fac ca procesul social de producție să nu poată îmbrăca forma unei comunități. Cooperarea însăși este străină față de producătorii care cooperează; ea li se înfățișează ca o formă de constrângere care nu le atenuează izolarea reciprocă, ci o potențează.

> Comportarea doar atomistică a oamenilor în procesul lor social de producție și, deci, forma propriilor relații de producție, care are un caracter material obiectiv și este independentă de controlul lor și de

activitatea lor individuală conștientă, se evidențiază, în primul rând, prin faptul că produsele muncii lor iau în mod general forma de mărfuri. (*Capitalul*, I, Capitolul II).

Și aici, Marx reia o idee a sa din *Manuscrise*. Înstrăinarea muncii este sursa formei de marfă a producției, și nu invers; din același motiv, ea este sursă a capitalului, adică a valorii ce se mărește pe sine prin plusvaloare grație cumpărării forței de muncă.

6. Înstrăinarea procesului de socializare

Caracterul social al muncii este, astfel, doar în aparență social; capitalismul aduce cu sine doar un progres tehnologic, nu și unul uman.

Legătura dintre diferitele lor munci [ale muncitorilor] le apare, deci, din punct de vedere ideal, ca plan, iar din punct de vedere practic, ca autoritate a capitalistului, ca forță a unei voințe străine care supune activitatea lor propriului său scop… Ca persoane independente, muncitorii sunt indivizi izolați, care intră într-un raport cu același capital, nu însă și unul cu celălalt. Cooperarea lor începe abia în procesul de muncă, dar, în procesul de muncă, ei au și încetat de a-și aparține lor înșiși. Odată intrați în el, ei sunt încorporați capitalului. Ca unii care cooperează, ca membri ai unui organism care muncește, ei înșiși nu sunt decât o formă specială de existență a capitalului. (*Capitalul*, I, Capitolul XI)

Astfel, funcția caracteristică și esențială a capitalismului, care constă în schimbul de capital variabil (adică de capital folosit pentru plata angajaților) pentru forța de muncă a unor ființe umane, reprezintă adevărata cauză a transformării producătorilor în lucruri și împiedicarea lor de a forma o comunitate umană; căci comunitatea lor îmbracă doar forma unei cooperări impuse dintre niște elemente ale existenței lor personale care au fost deja vândute sub forma forței de muncă și nu mai sunt proprietatea lor.

Este un rezultat al diviziunii manufacturiere a muncii că potențele spirituale ale procesului material de producție le sunt opuse muncitorilor, ca proprietate străină și ca o forță care îi domină. (*Capitalul*, I, Capitolul XII, 5)

Tot ceea ce contribuie la creșterea puterii omului asupra forțelor naturii contribuie totodată, în condițiile speciale ale

muncii salariate, la distrugerea producătorului însuși; această constatare se aplică atât progresului tehnic, cât și adâncirii diviziunii muncii.

> Diviziunea manufacturieră a muncii... nu numai că dezvoltă forța productivă socială a muncii pentru capitalist în loc să o dezvolte pentru muncitor, dar o dezvoltă prin schilodirea muncitorului individual. Ea creează condiții noi pentru dominația capitalului asupra muncii. Dacă ea apare, deci, pe de o parte, ca un progres istoric și ca o fază necesară de dezvoltare în procesul de dezvoltare economică a societății, ea apare, pe de altă parte, ca un mijloc de exploatare civilizată și rafinată. (*Capitalul*, I, XII)

> Automatul mecanic... este subiectul, iar muncitorii, ca organe conștiente, sunt doar coordonați organelor sale inconștiente și subordonați, împreună cu acestea, forței motrice centrale... Chiar și ușurările aduse muncii devin un mijloc de tortură, întrucât mașina nu-l eliberează pe muncitor de muncă, ci golește munca sa de conținut... Nu muncitorul este acela care folosește condițiile de muncă, ci invers, condițiile de muncă sunt acelea care îl folosesc pe muncitor... Prin transformarea sa într-un automat, mijlocul de muncă i se opune muncitorului în cursul procesului de muncă însuși, în calitate de capital, în calitate de muncă moartă, care domină și stoarce forța de muncă vie. (*Ibidem*)

Diviziunea muncii devine o fragmentare a omului însuși, legat pe viață de activități parțiale a căror funcție creatoare de valori de întrebuințare nu-l preocupă deloc, dat fiind că scopul subiectiv al muncii sale nu este de a produce lucruri utile, ci de a-și satisface nevoile elementare. Pentru sistemul capitalist este chiar preferabil un muncitor stupid, mecanizat, care nu posedă dexterități umane dincolo de efectuarea sarcinii care i s-a alocat.

Dar nu numai muncitorul este transformat într-un instrument de sporire a capitalului; la fel se întâmplă și cu personalitatea capitalistului. Marx spune în Prefața sa că oamenii îl preocupă numai ca personificări ale unor categorii economice, ca întruchipări ale unor anumite relații și interese de clasă. Acesta este, firește, doar un principiu metodologic, de excludere a psihologiei din analiza economică și de examinare nu a motivelor din spatele acțiunilor, ci a legilor care le guvernează și care, asemenea celor din științele naturii, nu depind de intențiile nimănui. O astfel de abordare este însă posibilă doar pentru că situația de fapt este de așa natură încât motivele capitaliștilor individuali sunt doar manifestări ale tendinței de valorificare a capitalului, astfel încât capitalistul ca atare nu este literalmente nimic altceva decât o întruchipare a capitalului, fără niciun fel de calități subiective sau umane.

> În calitate de capitalist, el nu este decât capital personificat. Sufletul lui este sufletul capitalului. Capitalul are însă un singur instinct vital, instinctul de a se valorifica, de a crea plusvaloare, de a absorbi cu partea sa constantă, cu mijloacele de producție, o masă cât mai mare de supramuncă. Capitalul este muncă moartă care prinde viață, ca un vampir, numai sugând muncă vie și trăiește cu atât mai mult cu cât suge mai mult din ea. (*Capitalul*, I, Capitolul VIII, 1)

> Libera concurență impune capitalistului individual legile imanente ale producției capitaliste ca pe o lege coercitivă exterioară. (*Ibidem*)

În procesul de producție, muncitorul și capitalistul sunt reprezentanți vii ai capitalului variabil, respectiv constant, ceea ce le predetermină comportamentul. Din același motiv, reformatorii utopiști greșesc atunci când cred că sistemul capitalist poate fi schimbat apelând la bunăvoința sau sentimentele umane ale exploatatorilor. Caracterul personal și intențiile personale ale capitalistului nu joacă niciun rol în procesul economic; acesta este supus unei forțe care-i modelează inexorabil scopurile, cel puțin atunci când e vorba de acțiunea la o scară socialmente semnificativă. În producția capitalistă, nici muncitorul, nici capitalistul nu sunt ființe umane; ei au fost deposedați de calitățile lor personale. Așa se face că, atunci când conștiința de clasă a proletariatului evoluează de la simpla conștientizare a sărăciei la o conștiință revoluționară și la înțelegerea misiunii sale istorice de distrugător al capitalismului, muncitorul redevine totodată un individ uman, eliberat de dominația valorii de schimb, care îl transforma într-un simplu obiect. Cât despre capitaliști, ei, în calitate de clasă, nu se pot ridica împotriva propriei dezumanizări, dat fiind că se bucură de ea și de bogăția pe care le-o aduce. Astfel, deși ambii sunt la fel de dezumanizați, numai salariatul este împins de această stare de lucruri la protest și la luptă socială.

După cum se vede, în concepția lui Marx, nu sărăcia, ci pierderea subiectivității umane constituie trăsătura esențială a producției capitaliste. Sărăcia a fost, ce-i drept, prezentă pe tot parcursul istoriei, dar conștientizarea sărăciei și nici chiar revolta împotriva ei nu sunt de-ajuns pentru restabilirea subiectivității umane și a apartenenței individului la o comunitate umană. Mișcarea socialistă nu s-a născut din sărăcie, ci din antagonismul de clasă care deșteaptă în proletariat o conștiință revoluționară. Opoziția dintre capitalism și socialism este în chip esențial și originar opoziția dintre o lume în care ființele umane sunt degradate și una în care ele își recuperează subiectivitatea.

7. Pauperizarea clasei muncitoare

Legea care guvernează vânzarea forței de muncă nu pare să implice prin ea însăși că muncitorii vor rămâne săraci sau că vor sărăci și mai mult. Dacă ei își vând forța de muncă la adevărata ei valoare – și în capitalism nu există nimic care să împiedice acest lucru –, ar putea să pară că nivelul lor de trai poate fi menținut sau chiar ameliorat, întrucât această valoare este determinată, în parte, de alte nevoi decât cele fiziologice, care variază de la o perioadă istorică la alta. În fapt, însă, muncitorii devin din ce în ce mai săraci din cauza acumulării capitalului. În plus, pauperizarea nu este numai relativă, în sensul obținerii unei cote din ce în ce mai mici din valorile socialmente create, ci și absolută; totalul valorilor pe care clasa muncitoare le primește se împuținează sau, în orice caz, ea este împinsă din ce în ce mai jos pe scara socială.

> În cadrul sistemului capitalist, toate metodele de sporire a forței sociale productive a muncii se înfăptuiesc pe socoteala muncitorului individual; toate mijloacele pentru dezvoltarea producției se transformă în mijloace de dominare și de exploatare a producătorului, îl deformează pe muncitor transformându-l într-un om incomplet, îl degradează și fac din el o anexă a mașinii, distrug, prin chinul muncii sale, conținutul ei, înstrăinează de muncitor factorii intelectuali ai procesului de muncă în aceeași măsură în care acestui proces i se înglobează știința ca factor independent; ele deformează condițiile în care lucrează muncitorul, îl supun, în cursul procesului de muncă, despotismului celui mai meschin și mai odios, transformă întreaga sa viață în timp de muncă, îi aruncă pe femeia sa și pe copilul său sub roata lui *Juggernault* a capitalului. Dar toate metodele de producere a plusvalorii sunt, în același timp, metode de acumulare și orice extindere a acumulării devine, invers, un mijloc pentru dezvoltarea acestor metode. Urmează de aici că, în măsura în care se acumulează capital, situația muncitorului trebuie să se înrăutățească indiferent de plata, ridicată sau scăzută, pe care el o primește. În fine, legea care ține în mod continuu în echilibru suprapopulația relativă, adică armata industrială de rezervă, cu volumul și cu energia acumulării de capital, îl țintuiește pe muncitor de capital mai strâns decât îl țintuiau de stâncă pe Prometeu piroanele lui Hefaistos. Ea provoacă o acumulare de mizerie corespunzătoare acumulării de capital. Acumularea de bogăție la un pol este, deci, în același timp, acumulare de mizerie, de muncă chinuitoare, de sclavie, de ignoranță, de abrutizare și de degradare morală la celălalt pol, adică la clasa care produce propriul ei produs sub formă de capital. (*Capitalul*, I, Capitolul XXIII, 4)

Cu aceeași claritate exprimă Marx această idee și în *Salariu, preț și profit*:

> Tendința generală a producției capitaliste este nu de a ridica nivelul mediu al salariilor, ci de a-l coborî, adică de a reduce în măsură mai mare sau mai mică valoarea muncii până la limita ei minimă.

Prin urmare, deși lupta economică a muncitorilor împotriva pauperizării poate să modifice tendința de reducere a salariilor și deși este, în sine, necesară și importantă, ea nu poate să afecteze evoluția fundamentală a capitalismului ori să înfăptuiască eliberarea proletariatului.

Doctrina sărăcirii proletariatului este una dintre cele ce au stârnit cele mai multe controverse printre marxiștii din secolul al XX-lea. Diversele referiri la această problemă în lucrările lui Marx nu sunt nicidecum univoce. În scrierile sale mai timpurii, precum *Muncă salariată și capital* sau *Manifestul*, el pare să fi crezut în pauperizarea absolută sau cel puțin că salariile într-o economie capitalistă sunt guvernate permanent de principiul minimului fiziologic. În *Grundrisse*, însă, el observă că valoarea forței de muncă este în parte determinată de factori culturali, inclusiv de creșterea nevoilor generate de capitalism; satisfacerea unor nevoi anterior necunoscute devine parte integrantă a nivelului minim de viață. În *Salariu, preț și profit* el subliniază, de asemenea, că noțiunea de nivel minim de viață variază în funcție de tradițiile din diferite țări; tot în această lucrare, el introduce și ideea de scădere relativă a salariilor, adică o scădere a veniturilor muncitorilor în comparație cu cele ale capitaliștilor. Pasajul anterior citat din *Capitalul* („situația muncitorului…, indiferent de plata, ridicată sau scăzută“) este adesea folosit ca argument că, în cele din urmă, Marx a abandonat teoria pauperizării absolute. Trebuie făcut însă distincție între nivelul salariilor și alți factori de care depinde nivelul de trai. Sensul pasajului citat este că, indiferent dacă salariile sunt „ridicate“ sau „scăzute“, în mod necesar situația muncitorului se va înrăutăți atât relativ, cât și absolut, și nu neapărat în materie de hrană și îmbrăcăminte, ci prin degradare spirituală și subordonare crescândă față de tirania economică.

Ni se impune așadar concluzia că Marx (i) a abandonat teoria că, în mod necesar, salariile scad sau se mențin la nivelul simplei subzistențe, că (ii) a continuat să creadă în pauperizarea absolută în măsura în care e vorba de degradarea spirituală și socială a muncitorului și că (iii) a menținut doctrina pauperizării relative. Această doctrină însă, după cum se vede din scrierile lui Marx și din discuțiile ulterioare purtate între discipolii săi, poate fi interpretată în cel puțin trei moduri. Ea poate însemna, întâi, că

totalul salariilor reprezintă o cătime din ce în ce mai mică din produsul național; sau, în al doilea rând, că salariul mediu al muncitorilor descrește constant în raport cu venitul mediu al capitaliștilor; sau, în fine, că muncitorul câștigă o sumă mereu mai mică relativ la nevoile sale crescânde. E clar că aceste situații nu sunt interdependente și că oricare dintre ele ar putea exista fără celelalte două. Se observă clar, de asemenea, că prima ar putea să rezulte din varii cauze, precum o scădere relativă a populației muncitorești, în care caz ar fi greșit să vorbim de pauperizare. În cea de-a treia situație, pauperizarea este definită cu ajutorul unor criterii subiective care nu pot fi măsurate; dacă, dintr-un motiv sau altul, aspirațiile consumatorilor cunosc o creștere rapidă, oricare dintre clasele societății sau toate, deopotrivă, se pot simți „sărăcite", cu excepția câtorva oameni foarte bogați, care nu trebuie neapărat să fie membri ai burgheziei în sens strict.

Este clar însă că Marx era hotărât să găsească în capitalism o tendință necurmată de degradare a muncitorului și că respingea faptele care arătau că situația acestuia se ameliora. După cum a arătat Bertram Wolfe, în prima ediție a *Capitalului* erau prezentate diverse statistici de până la 1865 sau 1866, dar cele privitoare la dinamica salariilor se opreau la anul 1850; în ediția a doua (1873), statisticile sunt aduse la zi, dar, din nou, cu excepția celor privitoare la salarii, care nu veneau în sprijinul teoriei pauperizării. Acesta e un caz rar, dar important, de tratare incorectă a materialului factual la Marx.

În secolul al XX-lea discuția nu putea trece sub tăcere faptul evident că pauperizarea absolută nu este un fenomen inerent economiei capitaliste. S-a pus atunci întrebarea dacă aceasta însemna și că teoria acumulării și a funcționării sistemului capitalist a lui Marx era în ansamblul ei greșită. Cei dornici să-i apere doctrina și care credeau că teoria pauperizării absolute decurge inevitabil din ea au făcut tot posibilul să arate că, în ciuda aparențelor, o astfel de pauperizare exista. Acest punct de vedere se întâlnește însă rar printre marxiștii de astăzi. Alții susțin că, deși, din pricina presiunii exercitate de clasa muncitoare asupra capitaliștilor, aceștia au fost nevoiți să reducă rata profitului, aceasta nu înseamnă că a intervenit vreo schimbare în natura producției capitaliste sau în dezumanizarea pe care el o generează inevitabil. După cum a arătat Marx, salariile și orele de muncă sunt limitate în două direcții. Pe de o parte, nevoile fizice elementare ale muncitorului trebuie satisfăcute pentru ca el să rămână în viață, iar producția capitalistă să continue; pe de altă

parte, nivelul maxim al salariului este determinat de succesul luptei duse de proletariat la un moment sau altul și de amploarea presiunii pe care el este capabil s-o exercite asupra burgheziei. De unde ar urma că, deși previziunea lui Marx privind pauperizarea absolută s-a dovedit greșită, aceasta nu s-a datorat vreunei carențe în doctrina acumulării și a tendinței de creștere nelimitată a capitalului, ci doar subestimării de către Marx a puterii clasei muncitoare de a exercita presiune înăuntrul cadrului capitalist.

În general, însă, trebuie avut în vedere că pauperizarea materială nu era o premisă necesară nici a analizei marxiene a dezumanizării cauzate de munca salariată, nici a predicției lui Marx privind năruirea inevitabilă a capitalismului. Această predicție se baza pe credința sa conform căreia contradicțiile interne ale capitalismului urmau să distrugă sistemul determinând o intensificare a luptei de clasă, indiferent dacă sărăcia materială creștea sau nu.

8. Natura misiunii istorice a capitalismului

După cum am văzut, caracteristica esențială a capitalismului era în ochii lui Marx nevoia acestui sistem de a mări valoarea de schimb, apetitul său insațiabil de a crește prin exploatarea supramuncii. Capitalul este indiferent față de natura specifică a bunurilor pe care le produce sau le vinde; valoarea lor de întrebuințare nu-l preocupă decât în măsura în care poate servi la sporirea valorii lor de schimb. În opera sa principală, Marx se referă în mod repetat la „foamea de lup după plusvaloare", care este semnul distinctiv al capitalismului. Societățile în care schimbul de mărfuri era practicat în scopul obținerii de valori de întrebuințare nu erau caracterizate de această nelimitată nevoie de a crește. Oamenii care produc mărfuri spre a le schimba pe lucruri de care au nevoie pentru ei înșiși produc, de fapt, spre a crea valori de întrebuințare. În schimb…

> … circulația banilor sub formă de capital este un scop în sine, căci numai înăuntrul acestei mișcări mereu reînnoite există valorificare a valorii. Mișcarea capitalului este, deci, nelimitată. În calitate de agent conștient al acestui proces, posesorul de bani devine capitalist… Conținutul obiectiv al acestei circulații – valorificarea [*Verwertung*] valorii – este scopul subiectiv urmărit de el și, numai în măsura în care însușirea progresivă a bogăției abstracte este singurul mobil al acțiunilor sale, el funcționează în calitate de capitalist, adică în calitate de capital personificat dotat cu voință și cu conștiință. Valoarea de întrebuințare nu trebuie, deci, considerată niciodată ca fiind scopul real urmărit de capitalist; de

asemenea, nici câștigul izolat, ci câștigul neîncetat. Această tendință absolută de îmbogățire, această goană pătimașă după valoare este proprie capitalistului. (*Capitalul*, I, Capitolul IV, 1)

Este de înțeles, așadar, că sistemul capitalist avea nevoie ca de o precondiție a sa de generalizare a formei monetare a valorii, care nu pune nicio limită posibilității de acumulare. Capitalistul însă…

… ca un fanatic al valorificării valorii, silește fără menajamente omenirea la producție de dragul producției, deci la o dezvoltare a forțelor productive sociale și la crearea unor condiții materiale care, singure, pot forma baza reală a unei forme superioare a societății, al cărei principiu de bază să fie dezvoltarea liberă a fiecărui individ. (*Capitalul*, I, Capitolul XXII, 3).

Capitalistul, de altfel, nici nu se comportă în acest fel de dragul propriului consum; dimpotrivă, el, de regulă, privește plăcerea ca pe o distrugere de valori și o formă de risipă, tipul acesta de morală ascetică fiind deosebit de răspândit în prima fază a capitalismului.

Dar aceeași foame insațiabilă de valoare de schimb care degradează și sărăcește clasa muncitoare este cauza uluitorului progres tehnologic din capitalism.

Producția în vederea valorii și a plusvalorii implică (…) tendința permanentă de a reduce timpul de muncă necesar pentru producerea unei mărfi, adică valoarea ei sub media socială existentă în momentul respectiv. Tendința de a reduce la minimum prețul de cost devine cea mai puternică pârghie de sporire a forței productive sociale a muncii, care, însă, apare aici numai ca sporire permanentă a forței productive a capitalului. (*Capitalul*, III, Capitolul LI)

Așa se explică faptul că societățile precapitaliste au putut dăinui secole de-a rândul într-o stare de stagnare tehnologică, reproducându-și modul de viață de la o generație la alta, pe când capitalismul, după cum se arăta în *Manifestul comunist*, nu poate exista fără a revoluționa permanent mijloacele de producție. Pentru el, progresul tehnologic este vital, deoarece tendințele expansioniste ale capitalului îl obligă pe întreprinzător să caute profituri mereu mai mari prin reducerea timpului de muncă necesar pentru producerea unei mărfi la un nivel inferior celui care este socialmente necesar; el își desface apoi marfa la prețul curent și, făcând așa, obține un profit superior celui mediu, adică celui care se poate realiza în condiții tehnologice medii.

> Pentru producerea plusvalorii prin transformarea muncii necesare în supramuncă, nu este nicidecum suficient pentru capital să pună stăpânire pe procesul de muncă în forma lui istorică, tradițională sau existentă și să se mulțumească a-i prelungi doar durata. El trebuie să revoluționeze condițiile tehnice și sociale ale procesului de muncă, adică însuși modul de producție, pentru a mări forța productivă a muncii și a reduce astfel valoarea forței de muncă, iar prin aceasta, și acea parte a zilei de muncă de care este nevoie pentru reproducerea acestei valori. (*Capitalul*, I, Capitolul X)

> Industria modernă nu consideră și nu tratează niciodată forma existentă a unui proces de producție ca fiind ceva definitiv. Baza ei tehnică este deci revoluționară, pe când cea a tuturor modurilor de producție tradiționale era, în esență, conservatoare. (*Ibidem*)

Din acest motiv, „modul de producție capitalist se prezintă, istoricește, ca o condiție necesară pentru transformarea procesului de muncă într-un proces social" (*ibidem*).

Într-un cuvânt, capitalismul este condiția istorică necesară a progresului în tehnologie și în organizarea muncii. „Foamea de lup" după plusvaloare este resortul industriei moderne și al metodelor cooperatiste moderne, deși acest progres s-a realizat cu prețul unor suferințe de nedescris, al exploatării, sărăciei și dezumanizării. Oricât de zguduitoare ar fi chinurile, descrise în *Capitalul*, la care sistemul capitalist i-a supus pe adulți și pe copii, Marx privește acest sistem nu ca pe o greșeală istorică ce ar fi putut fi evitată dacă în trecutul îndepărtat cineva ar fi inventat o formă mai bună de organizare socială, ci ca pe o condiție necesară a restabilirii unei comunități cu adevărat umane. Așadar, deși considera indispensabilă lupta economică a proletariatului, el nu a considerat-o un scop în sine, ci, înainte de toate, un mijloc de grăbire a procesului revouționar. Acumularea capitalului, agravând sărăcia muncitorilor, a adus totodată mai aproape ziua eliberării lor. Căci speranța nimicirii capitalismului nu rezida doar în acțiunea spontană a clasei muncitoare. Contradicțiile interne ale sistemului au dat naștere unei situații care nu putea dăinui multă vreme, iar aceasta se datora procesului de autovalorificare, care constituia cel mai vital principiu al său.

9. Repartiția plusvalorii

În primul volum al *Capitalului*, Marx analizează producția capitalistă considerată izolat de procesul circulației și al repartiției profitului. El distinge între rata profitului și rata plusvalorii,

prima fiind raportul dintre plusvaloarea obținută în producție și întregul capital investit, deci capitalul constant (valoarea materiilor prime, a utilajelor etc.) plus capitalul variabil (cel cheltuit pentru salarii). Apologeții capitalismului se ocupă îndeobște de rata profitului, deoarece pe capitalist îl interesează raportul dintre investiția lui totală și sporul de valoare rezultat; exploatarea muncitorului este un mijloc de maximizare a valorii, nu un scop în sine. Potrivit lui Marx, însă, gradul de exploatare nu trebuie măsurat prin rata profitului, ci prin cea a plusvalorii, adică prin raportul dintre plusvaloare și capitalul variabil; pentru că aceasta este cea care arată cât de mult din valoarea produsă de muncitor îi revine lui și cât de mult din ea îi cedează capitalistului prin vânzarea forței sale de muncă. Dacă, de exemplu, valoarea creată de el într-o zi de muncă este dublul prețului forței sale de muncă, adică al capitalului variabil cheltuit, atunci rata plusvalorii sau gradul de exploatare este de sută la sută. Numai capitalul variabil creează plusvaloare; dar, pentru aceasta, trebuie să existe capital constant, „muncă moartă“ sub formă de utilaje și materiale de producție. Între rata profitului și cea a plusvalorii nu există o relație liniară; una dintre ele poate crește, în timp ce cealaltă scade, sau viceversa.

În realitate, realizarea plusvalorii depinde nu doar de producție, ci și de circulație; pentru a putea să-și însușească excedentul de valoare peste costurile de producție, capitalistul trebuie să-și vândă produsul. Aceasta însă complică în multe feluri problema, dat fiind că mărfurile nu-și găsesc în mod automat cumpărători și nu există nicio garanție că producția, care nu este planificată la scara societății, va coincide cu cererea socială. După cum arată Marx în volumul al doilea al *Capitalului*, circulația mărfurilor afectează rata profitului; ea se desfășoară de-a lungul unei perioade de timp în cursul căreia părți mai mari sau mai mici din capital rămân inactive. Drept urmare, plusvaloarea creată de capitalul folosit în producție se diminuează cu mărimea acestei inactivități, exprimată, de pildă, prin stocuri de materii prime și de bunuri nevândute. Cu cât este mai rapidă rotația capitalului, cu atât mai mari sunt plusvaloarea și rata profitului. Piața este o goană pentru transformarea bunurilor în bani, în condițiile în care cererea și oferta nu coincid niciodată exact și, pe cale de consecință, prețurile nu coincid niciodată cu valorile.

De altfel, producția capitalistă nici n-ar putea exista dacă mărfurile ar fi vândute la adevărata lor valoare. Rata profitului variază de la o ramură a producției la alta; pentru a angaja un același număr de muncitori și a produce astfel o cantitate dată de

plusvaloare, sunt necesare volumuri de capital diferite. În funcție de variațiile în „compoziția organică“ a capitalului (raportul dintre elementul său variabil și cel constant) și de timpii diferiți de care are nevoie circulația capitalului în diferite sfere ale producției, ar exista mari diferențe între ratele de profit, adică între rapoartele dintre sporurile de plusvaloare și totalul capitalului investit. Capitalul, firește, se scurge spre ramurile în care rata profitului este cea mai ridicată. Dacă într-o anumită ramură de producție există prea mult capital în comparație cu puterea de absorbție a pieței, produsul va rămâne nevândut; circulația va fi îngreunată sau încetinită, reducând astfel rata profitului și îndreptând capitalul spre alte ramuri, unde puterea de producere a plusvalorii este mai mare. Această necontenită mișcare a capitalului creează „rata mijlocie a profitului“, aceeași în toate ramurile industriei, în ciuda diferențelor din compoziția organică a capitalului. Concurența nivelează rata profitului, dar, prin aceasta, face ca prețul mărfurilor să se abată considerabil de la valoarea lor.

Întreprinzătorul nu încasează însă întregul profit rezultat din producție. O parte din el este luată de comerciant, care nu contribuie la producerea plusvalorii, dar îi permite producătorului să-și realizeze profitul. Rata medie a profitului este astfel afectată de capitalul comercial. Tot așa, împrumutul de bani cu dobândă nu înseamnă că are loc o creștere a capitalului prin vreo putere intrinsecă a sa. Dobânda este o câtime din plusvaloarea creată de capitalul industrial și ea reflectă faptul că perioada de circulație afectează rata profitului. Luând bani cu împrumut, capitalistul este în măsură să introducă în producție un cuantum suplimentar de valoare; el împarte profitul rezultat cu creditorul său și, astfel, rata medie a profitului determină rata dobânzii.

O altă câtime din profit (a cărui valoare absolută este egală cu cantitatea absolută a plusvalorii produse) revine proprietarului funciar. Pentru scopul argumentării sale, Marx privește agricultura ca pe o formă de producție pur capitalistă, ca pe un fel de industrie în care întreprinzătorul investește mijloace de producție și angajează forță de muncă, la fel ca patronul unei fabrici. Arendașul își împarte profitul cu latifundiarul, care-și primește partea lui din plusvaloare sub formă de arendă; nu contează dacă pământul este arabil sau folosit pentru construcții etc. Renta, așadar, reprezintă și ea o câtime din plusvaloarea creată de muncitorii salariați, pământul nefiind, întocmai cum nu este nici capitalul, o sursă de plusvaloare independentă. Proprietarul

funciar este privilegiat, întrucât oferta de pământ este limitată și, ca atare, el poate pretinde o cotă din profiturile capitalului industrial. Renta este, așadar, un produs secundar al economiei capitaliste, ceea ce și explică faptul că pământul poate avea un preț, deși nu posedă valoare. Prețul pământului este rentă anticipată, generată de puterea proprietarului funciar de a pretinde o cotă din profiturile la capital, deși nu a jucat niciun rol în crearea acestora; la fel cum în Antichitate prețul unui sclav era o anticipare a plusvalorii ce urma a fi obținută din munca lui.

XIII

CONTRADICȚIILE CAPITALULUI ȘI ABOLIREA LOR. UNITATEA DINTRE ANALIZĂ ȘI ACȚIUNE

1. Rata descrescătoare a profitului și prăbușirea inevitabilă a capitalismului

În tendința sa de creștere nelimitată – continuă argumentarea lui Marx –, capitalismul se afundă în contradicții inextricabile. Pe măsură ce tehnologia progresează și volumul capitalului constant crește, pentru producerea unei cantități date de bunuri este nevoie de tot mai puțină muncă, ceea ce duce la reducerea raportului dintre capitalul variabil și cel constant și, drept urmare, la scăderea ratei mijlocii a profitului. Legea scăderii ratei profitului este o trăsătură universală a producției capitaliste. Pe de o parte, capitalul crește doar grație creșterii plusvalorii și principala preocupare a capitalistului este de a-și maximiza valoarea raportată la resursele folosite; pe de altă parte, concurența și îmbunătățirea tehnologiei îl silesc să creeze condiții care diminuează întruna rata profitului. El caută să contracareze acest efect prin creșterea exploatării, lungind ziua de muncă și plătind muncitorilor mai puțin decât valoarea forței lor de muncă. Un alt factor care contribuie la menținerea profiturilor este acela că productivitatea sporită, deși, pe de o parte, tinde să reducă profiturile, creează, pe de alta, o „armată de rezervă a muncii", o stare de suprapopulare relativă care-i silește pe muncitori să se concureze între ei și, astfel, să coboare nivelul salariilor. Rata profitului mai este susținută și de comerțul exterior în măsura în care el contribuie la scăderea prețurilor unor ingrediente ale capitalului constant sau reduce cheltuielile de subzistență. Dar, în ciuda tuturor acestor factori, rata profitului

tinde mereu să scadă. Efectul îl reprezintă înăsprirea exploatării și stimularea concentrării capitalului, deoarece micilor capitaliști le vine tot mai greu s-o scoată la capăt și sunt înghițiți de cei mari. Scăderea ratei profitului duce și la supraproducție, excedent de capital, suprapopulație relativă și crize economice. În această situație, neliniștea patronilor se naște din sentimentul…

> … că modul de producție capitalist întâmpină, în dezvoltarea forțelor productive, o limită care n-are nimic de-a face cu producția avuției ca atare; și această limită specifică dovedește caracterul mărginit, pur istoric și trecător al modului de producție capitalist, dovedește că el nu este o modalitate absolută de producere a avuției, ci mai degrabă că, pe o anumită treaptă, intră în conflict cu dezvoltarea mai departe a acesteia. (*Capitalul*, III, Capitolul XV, 1)

Legea ratei descrescătoare a profitului constituie, după Marx, una dintre contradicțiile interne ale capitalismului, care vor duce cu necesitate la prăbușirea lui; el nu a susținut însă niciodată, așa cum au pretins unii, că scăderea ratei profitului ar face prin ea însăși din capitalism o imposibilitate economică. O rată descrescătoare a profitului este pe deplin compatibilă cu creșterea volumului total al profitului și este greu de văzut cum ar putea fi ea cauza directă a prăbușirii sistemului. Principalul factor care acționează împotriva scăderii ratei profitului îl constituie scăderea valorii componentelor capitalului constant, datorită aceluiași progres tehnic care reduce ponderea relativă a salariilor în cheltuielile de producție, acesta fiind un aspect de bază al analizei lui Marx. Având în vedere dificultatea de a cuantifica factorii ce acționează în această direcție, nu există temeiuri de a susține că factori care tind să ducă la o scădere a acestei rate sunt mai puternici; iar pretinsa „lege“ se vădește a nu fi decât o expresie a speranței lui Marx că sistemul capitalist va fi distrus de propriile-i contradicții. Nu deducția din natura ratei profitului, ci doar observația empirică poate arăta dacă această rată tinde să scadă permanent; or, se constată că o astfel de observație nu confirmă teoria lui Marx.

Acesta repetă deseori (de pildă, în *Capitalul* I, cap. XXI, și în III, cap. LI) că procesul de producție capitalist reproduce condițiile sociale care-l înstrăinează pe muncitor de propria-i muncă și de produsul ei și se perpetuează privându-i pe producători de o parte din valoarea pe care ei o creează. Aceasta nu înseamnă însă că procesul poate continua la infinit. Scăderea ratei profitului și acumularea crescândă creează suprapopulație relativă; în același timp, această scădere încetinește acumularea și generează stimulente pentru reactivarea ei prin orice mijloace cu

putință, urmarea fiind repetarea de către capital tocmai a proceselor pe care vrea să le preîntâmpine. Ia naștere astfel situația paradoxală în care există deopotrivă un excedent de capital disponibil pentru producție și un excedent de populație muncitoare. Consumul nu poate ține pasul cu creșterea producției generată de lăcomia insațiabilă de plusvaloare, deoarece tocmai această lăcomie împiedică o creștere corespunzătoare a puterii de cumpărare a maselor. Totalul avuției produse nu este nicidecum prea mare în raport cu nevoile reale, dar este cronic mai mare decât poate piața să absoarbă. Rata descrescătoare a profitului este un permanent obstacol în calea dezvoltării forței productive a muncii. Pe măsură ce capitalul se acumulează, el ajunge din ce în ce mai concentrat ca urmare a eliminării din afaceri a micilor producători. Capitalul își depășește contradicțiile prin crize periodice de supraproducție care ruinează masa micilor proprietari și aduc nenorociri clasei muncitoare, după care echilibrul pieței se restabilește pentru un timp. Aceste crize, cauzate de caracterul anarhic al producției și de faptul că singurul ei scop este sporirea valorii de schimb, sunt o trăsătură esențială a economiei capitaliste.

Nu este adevărat, așa cum adesea au susținut reprezentanți ai clasei muncitoare, că fenomenele de criză ar putea fi evitate prin creșterea salariilor și capacitarea pieței de a absorbi mai multe bunuri și că, deci, este în interesul patronilor să plătească salarii mai mari; această teză este infirmată, după cum a argumentat Marx în volumul al doilea al *Capitalului*, de regularitatea cu care se produc crize după perioadele de relativă prosperitate și de creștere a salariilor, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă argumentul susținătorilor ei ar fi corect. Fapt e că dorința de expansiune este de așa natură încât piața se află în imposibilitatea de a absorbi produsele capitalismului, mai cu seamă dat fiind că grosul acestora, în termeni valorici, îl constituie mijloacele de producție, care nu devin mai ușor vandabile în urma majorării salariilor. Crizele economice implică irosirea pe scară largă a avuției sociale, demonstrând că sistemul capitalist nu-și poate gestiona propriile contradicții. Acestea sunt expresia unui conflict existent între nivelul tehnologic și condițiile sociale ale progresului tehnic, între forțele de producție și sistemul în care ele acționează. Capitalistul, controlând mijloacele de producție și fiind preocupat doar de sporirea la maximum a plusvalorii, nu mai este, așa cum a fost în primul stadiu al acumulării, un organizator care joacă un rol necesar în producția eficientă; foarte adesea, el lasă, în prezent, pe mâna altora să-i gestioneze în numele lui întreprinderea.

Proprietatea și managementul sunt din ce în ce mai disjuncte. Pe măsură ce producția capătă un caracter din ce în ce mai social, proprietatea privată asupra roadelor muncii se vădește a fi din ce în ce mai anacronică.

> În felul acesta crește puterea capitalului, separarea în persoana capitalistului a condițiilor sociale de producție de producătorii reali. Capitalul se arată din ce în ce mai mult ca o forță socială al cărei funcționar este capitalistul și care nu se mai află în niciun raport posibil cu ceea ce poate crea munca unui singur individ, dar care, ca o forță înstrăinată și devenită independentă, înfruntă societatea ca ceva material și ca putere a capitalistului datorată acestei materializări. Contradicția dintre forța socială generală în care se transformă capitalul și puterea particulară a fiecărui capitalist asupra acestor condiții sociale de producție se dezvoltă tot mai strident și include dizolvarea acestui raport prin aceea că implică, totodată, prefacerea condițiilor de producție în condiții de producție generale, comune, sociale. (*Capitalul*, III, Capitolul XV, 4)

Capitalul caută cu frenezie noi piețe și se străduiește să pătrundă în zone geografice necapitaliste, dar, cu cât crește capacitatea lui productivă, cu atât este mai evident conflictul său cu limitele înguste ale consumului. În concepția lui Marx, capitalismul este condamnat din punct de vedere pur economic, independent de lupta de clasă, deoarece contradicția, inerentă sistemului său de producție, dintre valoarea de întrebuințare și valoarea de schimb duce cu necesitate la crize recurente. Așa cum spunea Engels:

> Am avut până acum multe asemenea revulsii, din fericire depășite prin deschiderea de noi piețe (China, în 1842) sau prin mai buna exploatare a celor vechi, reducând cheltuielile de producție (bunăoară, prin liberalizarea pieței cerealelor). Numai că și toate acestea au o limită. În prezent, nu mai există noi piețe care să poată fi deschise; și nu a mai rămas decât un singur mijloc de reducere a salariilor, și anume, reforma fiscală radicală și reducerea impozitelor prin *refuzul plății datoriei naționale.* Iar dacă industriașii liber-schimbiști nu au curajul de a merge până acolo sau dacă acest expedient vremelnic va fi și el într-o bună zi discreditat, atunci, de bună seamă, vor muri de suprasaturație. Este evident că, nemaiexistând nicio posibilitate de lărgire a piețelor în condițiile unui sistem silit să mărească pe zi ce trece producția, dominația baronilor industriei va lua sfârșit. După care, *ce va urma*? „Prăpăd și haos universal", zic liber-schimbiștii. „*Revoluția socială și puterea proletariatului*", zicem noi. (Democratic Review, Londra, martie 1850)

Problema ridicată aici avea să fie amplu dezbătută de Rosa Luxemburg și criticii săi: se va prăbuși în mod necesar capitalismul de îndată ce nu va mai putea să se extindă spre noi piețe necapitaliste? În caz că da, exista o limită bine definită

dincolo de care capitalismul nu mai putea dăinui, fie că suntem sau nu de părere (precum Marx, Engels și Rosa Luxemburg) că el nu se va automistui pur și simplu ca un vulcan care erupe, ci va trebui să fie răsturnat de clasa muncitoare revoluționară. În timp ce Engels pare să fi dat acestei întrebări un răspuns afirmativ, din vederile lui Marx nu pare să decurgă cu necesitate că sistemul capitalist nu mai poate supraviețui din momentul în care nu-i mai rămân de cucerit piețe necapitaliste. Tot ce decurge este că acest sistem va fi cu necesitate distrus de propriile-i contradicții, îndeosebi de conflictul dintre proprietatea privată și dezvoltarea instrumentelor de producție și a cooperării tehnice; că el devine o frână a progresului tehnologic, pe care, în trecut, l-a favorizat atât de mult și că faptul acesta îi va cauza cu necesitate sfârșitul.

Revoluția proletară, credea Marx, își va avea obârșia în același antagonism în care, *mutatis mutandis*, și-au avut obârșia, odinioară, revoluțiile burgheze. Pe o anumită treaptă, tehnologia burgheză devenise ireconciliabilă cu condițiile sociale ale feudalismului: sistemul restrictiv al breslelor, privilegiile locale și ereditare și îngrădirile de care se lovea libera angajare a forței de muncă. Tot așa, pe măsură ce tehnologia a progresat, burghezia însăși a creat o situație care, în mod necesar, a condus spre nimicirea ei, suprimând proprietatea capitalistă și, în cele din urmă, toate deosebirile de clasă.

> Odată cu micșorarea continuă a numărului magnaților capitalului, care uzurpă și monopolizează toate avantajele acestui proces de transformare, cresc masa de mizerie, de asuprire, de robie, de degenerare, de exploatare, dar și revolta clasei muncitoare, al cărei număr sporește fără încetare și care e educată, unită și organizată prin însuși mecanismul procesului de producție capitalist. Centralizarea mijloacelor de producție și socializarea muncii ajung la un punct în care ele devin incompatibile cu învelișul lor capitalist. Acesta e sfărâmat. Ceasul din urmă al proprietății private capitaliste a sunat. Expropriatorii sunt expropriați. (*Capitalul*, I. Capitolul XXIV, 7)

2. Lupta economică și lupta politică ale proletariatului

Din acest pasaj, se vede limpede că doar analiza economică l-a condus pe Marx la concluzia că orânduirea capitalistă nu putea fi reformată și că, în pofida tuturor luptelor politice și economice, clasa muncitoare va rămâne în lanțuri cât timp va dăinui sistemul de producție capitalist. După cum scriau Marx și Engels în 1850, într-un apel al Comitetului Central al Ligii Comuniștilor:

> Pentru noi nu poate fi vorba de o modificare a proprietății private, ci de desființarea ei, nu de o estompare a contradicțiilor de clasă, ci de desființarea claselor, nu de o îmbunătățire a societății existente, ci de întemeierea unei societăți noi.

În unul dintre articolele sale privitoare la problema locuințelor, publicate în ziarul Volksstaat din Leipzig în 1872–1873, Engels scria:

> Atât timp cât va dăinui modul de producție capitalist, este o nerozie să încerci să rezolvi în mod izolat problema locuințelor sau oricare altă problemă socială care afectează soarta muncitorilor. Rezolvarea constă numai în înlăturarea modului de producție capitalist.

Ar putea să pară că, de vreme ce nicio problemă socială nu putea fi rezolvată în condițiile capitalismului și de vreme ce goana bezmetică în care era angajat sistemul îl ducea la pieire, Marx și Engels adoptau, de fapt, după cum au susținut criticii lor reformiști, o atitudine de genul „cu cât mai rău, cu atât mai bine", adică socoteau salutare exploatarea și sărăcia, deoarece acestea grăbeau izbucnirea revoluției. Este atinsă aici o problemă crucială a teoriei marxiste: aceea a relației dintre legile „obiective", cvasinaturale ale economiei, pe de o parte, și inițiativa umană liberă, pe de alta. Întrucât capitalismul urmează să se transforme în socialism printr-o explozie spontană, independentă de voința umană, atunci nu trebuie întreprins nimic, ci trebuie așteptat până când contradicțiile lui își vor atinge punctul culminant, când sistemul se va sufoca din pricina propriei expansiuni. Poate că, la Marx, cea mai clară formulare a acestui punct de vedere se găsește într-un articol al său despre politica rusă față de Turcia, publicat în New York Daily Tribune la 14 iulie 1853:

> Există o categorie de filantropi și chiar de socialiști care consideră că grevele prejudiciază serios interesele „muncitorilor înșiși" și, de aceea, ei își propun să găsească un mijloc de a asigura salarii medii permanente. Fără să mai vorbim de faptul că existența ciclurilor industriale, cu diferitele lor faze, exclude posibilitatea unor salarii medii de acest fel, eu sunt, dimpotrivă, convins că creșterea și scăderea alternativă a salariilor și conflictele continue care se nasc pe această bază între patroni și muncitori constituie, în actuala organizare a producției, un mijloc indispensabil pentru a trezi energia oamenilor muncii, pentru a-i uni într-o singură mare uniune în vederea luptei împotriva abuzurilor clasei guvernante și pentru a-i împiedica să devină niște apatice și obtuze unelte de producție mai mult sau mai puțin bine hrănite. Acela care, într-o societate bazată pe antagonismul dintre clase, vrea să împiedice sclavia nu numai în vorbă, ci și în faptă, trebuie să decidă pentru război. Pentru a putea aprecia în mod

just importanța grevelor și a uniunilor muncitorești, nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare de împrejurarea că rezultatele lor economice par a fi neînsemnate, ci să avem în vedere, înainte de toate, consecințele lor morale și politice. Fără fazele alternative prelungite de stagnare, prosperitate, activitate febrilă, criză și profund declin prin care trece industria modernă în ciclurile ei periodice, fără creșterea și reducerea salariilor care rezultă din această alternare a fazelor și fără starea permanentă de război dintre patroni și muncitori, strâns legată de aceste oscilații ale salariilor și profiturilor, clasa muncitoare din Marea Britanie și din întreaga Europă ar fi o masă strivită, intelectualicește înapoiată, pasivă și docilă, a cărei eliberare prin propriile forțe ar fi la fel de imposibilă ca aceea a sclavilor din Grecia și Roma antică.

Poziția lui Marx este, așadar, clară: dezordinea care domnește în producția capitalistă oferă clasei muncitoare oportunitatea de a se organiza într-o mișcare de protest și de a deveni conștientă de viitorul ei revoluționar. Efectele legilor capitalismului care acționează împotriva muncitorilor pot fi atenuate, dar legile înseși nu pot fi neutralizate cât timp dăinuie sistemul. Din partea luptei economice nu se pot aștepta, deci, rezultate decisive. Scopul ei principal este acela de a susține conștiința politică a proletariatului; deoarece, după cum scrie Marx în *Salariu, preț și profit*, „în acțiunea sa pur economică, capitalul e partea mai puternică". Lupta economică este mai presus de toate o pregătire pentru lupta politică decisivă, nu un scop în sine. Nici mișcarea politică nu este însă un scop în sine, ci un mijloc al eliberării economice, după cum s-a subliniat în Statutul Internaționalei I (ediția din 1871): „Emanciparea economică a clasei muncitoare este (...) țelul măreț căruia trebuie să-i fie subordonată, ca mijloc, orice mișcare politică." Marx considera, prin urmare, că, „deși clasele muncitoare pot suferi înfrângeri vremelnice, acțiunea marilor legi sociale și economice le va asigura în mod necesar triumful" (*Clasa mijlocie engleză*, New York Daily Tribune, 1 august 1854), dar nu trăgea concluzia că muncitorii pot sta cu mâinile încrucișate așteptând victoria finală ca pe un dar al Istoriei. Dimpotrivă, conștiința politică pregătită de lupta economică era, în concepția lui, o condiție indispensabilă a succesului. „Legile economice" sunt, prin ele însele, suficiente pentru a asigura posibilitatea victoriei, dar inițiativa politică își are locul ei ca factor autonom în procesul istoric. Regăsim aici, într-o formă specifică, o temă prezentă în scrierile lui Marx, începând din cea mai timpurie perioadă. În conștiința de clasă a proletariatului, necesitatea istorică coincide cu libertatea de acțiune; opoziția dintre voința umană și mersul „obiectiv" al

evenimentelor încetează să mai existe, dilema dintre utopism și fatalism este rezolvată. Clasa muncitoare, și numai ea, se bucură de privilegiul că speranțele și visurile ei nu sunt condamnate să se izbească neputincioase de zidul destinului inexorabil; voința și inițiativa ei sunt ele însele parte integrantă a cursului necesar al istoriei. Aceasta înseamnă, practic vorbind, că lupta economică este un mijloc al acțiunii politice (aici se află principalul punct de dezacord dintre reformiști și Marx), iar lupta politică, un mijloc al emancipării economice de după revoluție; căci, în socialism, oricum, nu va mai exista o sferă separată a vieții politice.

Este, așadar, absurd să se afirme că, din punct de vedere marxist, clasa muncitoare ar trebui să primească bucuroasă crizele, șomajul și scăderile de salarii ca pe niște pași ce duc la nimicirea capitalismului. Dimpotrivă, ea trebuie să combată consecințele crizelor, înțelegând, în același timp, că, prin autoreformare, capitalismul nu poate împiedica înrobirea proletariatului. Obiectivul muncitorilor nu este de a provoca dezastre economice, ci de a le folosi, atunci când se produc, în scopuri revoluționare. Tot așa, exproprierea micilor proprietari, inclusiv țărani, este o lege inevitabilă a acumulării capitaliste. („Micul țăran, ca orice rămășiță a unui sistem de producție perimat, este iremediabil sortit pieirii. El este un viitor proletar.“ – Engels, *Problema țărănească în Franța și în Germania*, Die Neue Zeit, noiembrie 1894.) De aici nu urmează însă că socialiștii trebuie să facă tot posibilul spre a ruina țărănimea, ci doar că trebuie să se folosească de acest proces inevitabil spre a-și spori forța politică. Într-un cuvânt, în lupta politică și în lupta economică, ultima fiind un instrument în slujba celei politice, proletariatul trebuie să-și apere propriile interese strict dintr-un punct de vedere de clasă; dar, făcând acest lucru, el devine exponentul omenirii în întregul ei, deoarece revoluția pe care el o săvârșește duce la socializare și, astfel, la eliberarea omenirii. În exact același mod, revoluțiile burgheze, inspirate de interesul unei singure clase, au promovat cauza întregii omeniri. Așa cum scria Marx în *Burghezia și contrarevoluția* (Neue Rheinische Zeitung, 11 decembrie 1848), „revoluțiile din 1648 și 1789 nu au constituit o revoluție engleză și una franceză; ele au fost revoluții pe scară europeană. Ele nu au constituit victoria unei anumite clase a societății asupra vechii orânduiri politice, ci au proclamat orânduirea politică a noii societăți europene.“ Serviciul pe care ele l-au adus omenirii nu a constat însă în eliberarea societății dând frâu liber dezvoltării capitalului; ceea ce s-a petrecut a fost că imensul progres al

tehnologiei și al organizării politice a pregătit calea pentru o revoluție socialistă, care nu poate avea loc decât în condițiile create de capitalism.

Capitalismul creează premisele noii societăți nu doar prin revoluționarea tehnologiei și generarea de noi forme de cooperare; așa cum citim în volumul III al *Capitalului*, societățile pe acțiuni, în care proprietatea și gestiunea sunt despărțite, precum și întreprinderile cooperatiste trebuie privite drept „forme de tranziție" sau exemple de abandonare a modului de producție capitalist chiar înăuntrul sistemului, socialismul fiind, în acest sens, nu doar o negație a capitalismului, ci și o continuare a acestuia și a procesului de socializare izvorât din dezvoltarea tehnologică a epocii contemporane.

3. Natura socialismului și cele două faze ale lui

Capitalismul, așadar, creează premisele necesare pentru socialism. Misiunea sa istorică a fost să provoace uriașa dezvoltare a tehnologiei datorată impulsului nestăvilit de sporire la maximum a valorii de schimb. Transferând întruna mase de muncitori dintr-o ocupație în alta, capitalismul impune o anume versatilitate din partea clasei muncitoare și, astfel, creează condițiile pentru o revoluție în urma căreia diviziunea muncii va fi abolită (*cf. Capitalul*). Dar, după cum scria Engels, „numai la un anumit grad de dezvoltare, foarte înalt chiar și pentru condițiile de astăzi, a forțelor de producție sociale va fi posibil ca producția să atingă un asemenea nivel, încât desființarea deosebirilor de clasă să poată constitui un progres real, să fie durabilă, fără a duce la o stagnare sau chiar la un regres în modul de producție social" (*Cu privire la problema socială în Rusia*, Volksstaat, 1875). Socialismul culege roadele capitalismului și, fără acestea, n-ar putea să fie decât un vis gol. Noua societate se va naște din cataclismul spre care capitalismul tinde rapid, dar inconștient.

„Clasa muncitoare a cucerit natura; acum trebuie să cucerească omul" (Marx în People's Paper, 18 martie 1854). Aceasta e o expresie concisă a ideii marxiene de socialism. A „cuceri omul" înseamnă, după cum a indicat Marx în multiple ocazii, a crea condițiile în care oamenii să aibă control deplin asupra propriului proces de muncă și a produsului său fizic și spiritual, astfel încât în niciun fel de circumstanțe acțiunile lor să nu se poată întoarce împotriva lor înșiși. Omul stăpân pe sine și care nu mai este supus unor forțe materiale create de el însuși – un om identificat cu procesul social, care a depășit opoziția dintre necesitatea oarbă

și propriul comportament liber –, aceasta va fi consecința revoluției socialiste. Esențialul în socialism, după cum am văzut, nu este abolirea sărăciei materiale sau a consumului risipitor al burgheziei, ci suprimarea înstrăinării umane prin abolirea diviziunii muncii. Dacă nivelul de trai burghez ar fi egalizat cu cel al muncitorilor, acest lucru nu ar aduce, prin el însuși, nicio schimbare semnificativă. Pentru că nu e vorba doar de a redistribui aceeași avuție produsă în același vechi mod. Și nici, după cum sublinia Marx împotriva lassallienilor, ca muncitorul să primească echivalentul întregii valori pe care o creează, lucru, de altfel, imposibil. Există multe ocupații care nu creează valoare, dar care sunt totuși socialmente necesare și care trebuie neapărat menținute și în condițiile socialismului. După cum se spune în *Critica Programului de la Gotha*, nu se poate revendica „venitul integral provenit din muncă". Din produsul social vor trebui întotdeauna deduse sume considerabile destinate înlocuirii mijloacelor consumate, lărgirii producției, asigurării împotriva accidentelor, cheltuielilor administrative, consumului colectiv (școli și spitale) și întreținerii celor inapți de muncă. Diferența fundamentală dintre modurile de producție capitalist și socialist constă în faptul că în acesta din urmă este abolit sistemul muncii salariate, adică vânzarea forței de muncă, și întreaga producție materială este destinată valorii de întrebuințare. Cu alte cuvinte, volumul și caracterul producției din toate ramurile vor fi dictate exclusiv de nevoile sociale, și nu de dorința de acumulare a maximului de valoare de schimb; iar aceasta presupune, firește, planificarea socială a producției.

> Înlăturarea formei capitaliste de producție permite o limitare a zilei de muncă la timpul de muncă necesar. Dar, celelalte împrejurări rămânând neschimbate, această muncă necesară ar crește. Pe de o parte, pentru că standardul de viață al muncitorului ar fi mai ridicat, iar nevoile sale, mai mari. Pe de altă parte, o parte din actuala supramuncă ar fi cuprinsă în munca necesară, anume munca necesitată pentru obținerea unui fond social de rezervă și de acumulare. (*Capitalul*, I, Capitolul XV)

De fapt, în condițiile socialismului, distincția dintre munca necesară și supramuncă își pierde înțelesul: nu toată munca va fi direct remunerată sub formă de salarii, dar toată va reveni societății pentru satisfacerea diverselor nevoi colective.

Eliberarea omenirii nu se reduce însă la satisfacerea nevoilor materiale, oricât ar putea crește amploarea acestora, ci în realizarea unei vieți împlinite și multilaterale pentru toți. Iată de ce era atât pe preocupat Marx de abolirea diviziunii muncii, care-i mutila pe oameni fizic și spiritual, condamnându-i la o

unilateralitate abrutizantă. Obiectivul primordial al socialismului îl reprezintă eliberarea tuturor puterilor latente din fiecare om și dezvoltarea maximală, în context social, a aptitudinilor sale. Așa stând lucrurile, cum trebuie să înțelegem aserțiunea că socialismul este „starea finală" a omului? După cum scria Engels în *Ludwig Feuerbach*:

> Istoria poate, tot atât de puțin precum și cunoașterea, să-și găsească o încheiere desăvârșită în vreo stare ideală perfectă a omenirii.

Socialismul nu este „starea finală" în sensul de a fi o societate stagnantă care asigură satisfacerea unei totalități fixe de nevoi și de a nu mai conține, în consecință, stimulente pentru dezvoltare, ci este, potrivit lui Marx, „starea finală" în sensul că va face posibil controlul societății asupra propriilor condiții de existență, astfel că nu va mai exista prilej de noi transformări; nu va mai exista diferență între conducători și conduși și nu vor mai exista limitări ale creativității umane. Socialismul nu înseamnă că dezvoltarea și creativitatea umane încetează să mai existe, ci că ele nu mai sunt supuse niciunui fel de îngrădiri sociale. Dezvoltarea forțelor creatoare nu înseamnă însă numai, și nici măcar în principal, sporirea avuției materiale. În această privință, este cât se poate de semnificativ următorul bine cunoscut pasaj din volumul III al *Capitalului*:

> Imperiul libertății începe, de fapt, abia atunci când încetează munca impusă de mizerie și de oportunitatea exterioară; el se găsește, deci, prin firea lucrurilor, în afara sferei de producție materială propriu-zisă. După cum sălbaticul trebuie să lupte cu natura pentru a-și satisface nevoile, pentru a-și conserva și reproduce viața, tot așa trebuie să lupte și omul civilizat, și aceasta în toate formele sociale, în toate modurile de producție posibile. Odată cu dezvoltarea lui, se lărgește imperiul acesta al necesității naturale, pentru că se lărgesc și nevoile, dar, în timp, se dezvoltă și forțele de producție care le satisfac. În acest domeniu, libertatea nu poate consta decât în aceea că omul socializat, producătorii asociați reglementează în mod rațional acest schimb de materii [*Stoffwechsel*] cu natura, îl supun controlului lor colectiv în loc de a fi dominați de el ca de o forță oarbă; îl realizează cu cea mai mică cheltuială de energie și în condițiile cele mai demne și mai potrivite cu natura lor umană. Dar el rămâne întotdeauna un imperiu al necesității. Dincolo de granițele lui, începe dezvoltarea forței omenești, dezvoltare care este considerată scop în sine, începe adevăratul imperiu al libertății, care, însă, nu poate înflori decât pe acest imperiu al necesității, ca bază proprie a sa. Condiția fundamentală este scurtarea zilei de muncă. (*Capitalul*, III, Capitolul XLVIII, iii)

Avem astfel o schemă a valorilor pe care Marx le asocia transformării socialiste. Socialismul, ca mod de organizare, constă

în înlăturarea obstacolelor care-i împiedică pe oameni să-și dezvolte plenar capacitățile creatoare. Această propășire liberă în toate sferele este adevăratul țel al omenirii. Producția destinată satisfacerii trebuințelor fizice ține de „imperiul necesității", iar timpul cheltuit în acest scop este măsura dependenței omului de natură. Firește, această dependență nu poate fi suprimată cu totul, dar efectele ei pot fi minimizate și, ceea ce e mai important, există posibilitatea de a elimina formele de constrângere legate în mod specific de existența socială, adică de a orândui astfel lucrurile încât viața socială să constituie o împlinire a individualității, și nu o subjugare a ei. Identificarea existenței individuale cu cea colectivă nu se va realiza prin constrângere, pentru că, atunci, ea ar fi contrară propriilor premise, ci va izvorî din conștiința fiecărui individ în parte, care își va considera propria viață drept creatoare de valori în raport cu ceilalți. Nu va mai exista clivaj între viața socială și cea privată, și aceasta nu datorită absorbirii individului într-o colectivitate unică, cenușie, uniformă, ci pentru că viața socială nu va mai crea forme înstrăinate față de individ; ea nu va mai genera antagonisme și se va înfățișa fiecărui om drept proprie creație personală. Relațiile sociale vor deveni transparente pentru fiecare în loc de a fi învăluite în mistificarea proprie formelor religioase.

> Reflexul religios al lumii reale nu poate, în general, să dispară decât atunci când relațiile vieții practice de zi cu zi vor reprezenta în mod curent relații limpezi și raționale ale oamenilor între ei și față de natură. Procesul vieții sociale, adică procesul producției materiale, nu-și scoate vălul de ceață mistică ce-i acoperă chipul decât atunci când – produs al unor oameni asociați prin liber consimțământ – stă sub controlul conștient și metodic al acestora. În acest scop, este, însă, nevoie de o bază materială a societății, adică de o serie de condiții materiale de existență care, la rândul lor, sunt produsul natural al unei dezvoltări istorice lungi și anevoioase. (*Capitalul*, I, Capitolul I, 4)

Mișcarea socialistă duce, astfel, la o revoluție fără precedent în istorie, o transformare mai măreață decât toate și, în sensul explicat adineauri, finală. Socialismul este *novissimus*, sfârșitul istoriei în forma ei cunoscută până acum și începutul adevăratei aventuri a omenirii. El marchează o ruptură radicală cu trecutul și nu are nevoie de vreo tradiție existentă care să-l justifice sau să-l facă conștient de sine.

> Revoluția socială din secolul al XIX-lea își poate sorbi poezia numai din viitor, și nu din trecut. Ea nu poate începe îndeplinirea propriei ei misiuni înainte de a se fi lepădat de orice venerare superstițioasă a trecutului.

> Revoluțiile anterioare au avut nevoie de amintirea evenimentelor de importanță istorică mondială ale trecutului pentru a se amăgi asupra propriului lor conținut. Revoluția secolului al XIX-lea trebuie să-i lase pe morți să-și îngroape morții pentru a-și lămuri propriul ei conținut. (*Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, I)

Începând din 1848, Marx a trecut alternativ prin faze de așteptare a unei revoluții europene apropiate și de resemnare cu o lungă așteptare. Fiecare nouă perioadă de tulburări, război sau criză economică îi reaprindea speranțele. Curând după 1848, el a abandonat convingerea optimistă că ceasul din urmă al capitalismului a și sunat și a început să le spună adepților „acțiunii directe" că muncitorii vor avea de purtat timp de cincisprezece, douăzeci sau cincizeci de ani lupte grele înainte de a fi pregătiți să preia puterea. Apoi, în repetate rânduri, diverse crize politice sau economice redeșteptau în el speranța că într-un loc sau altul – în Germania, Spania, Polonia sau Rusia – o scânteie revoluționară ar putea aprinde văpaia care urma apoi să cuprindă toată Europa. În conformitate cu teoria sa, cele mai mari speranțe de revoluție le nutrea din partea țărilor cele mai dezvoltate, dar, la răstimpuri, a sperat că până și în înapoiata Rusie ar putea izbucni furtuna care să vestească transformarea la scară mondială. Printre discipolii săi au apărut numeroase dispute sterile cu privire la condițiile care, conform doctrinei, era mai probabil să prevestească o revoluție mondială a proletariatului. Marx însuși nu a indicat în mod expres care sunt aceste condiții, iar remarcile răzlețe făcute de el pe această temă în decursul anilor nu formează un tot coerent. Este evident că, în mintea sa, exista un conflict între nerăbdarea revoluționară și teoria potrivit căreia capitalismul trebuia mai întâi să ajungă la „maturitate economică", ceea ce, pare să fi gândit el, nu se întâmplase încă în nicio țară europeană, cu excepția Marii Britanii, iar în funcție de întorsătura pe care o luau evenimentele, precumpănea unul sau altul dintre aceste puncte de vedere. El nu a indicat însă niciodată după ce semne trebuia recunoscută maturitatea economică. Ba chiar, în anii 1871–1872, a adoptat crezul că în țări avansate precum Marea Britanie, SUA și Olanda trecerea la socialism s-ar putea înfăptui pe calea propagandei pașnice, fără violență sau rebeliune.

Pe scurt, Marx a ajuns, cu timpul, la convingerea că nu se putea trece direct la socialism în modul în care își imaginase el. În *Critica Programului de la Gotha* el afirmă că ar trebui să existe o perioadă intermediară între revoluție și înfăptuirea finală a speranțelor socialiste. În prima fază, drepturile oamenilor vor fi

proporționale cu munca depusă. „Acest drept egal este un drept inegal pentru o muncă inegală. El nu recunoaște niciun fel de deosebiri de clasă, deoarece fiecare nu e decât muncitor ca toți ceilalți; el recunoaște însă, în mod tacit, ca privilegii firești, dotarea individuală inegală și, deci, capacitatea de muncă inegală a muncitorilor. El este, deci, prin conținutul său, un drept al inegalității, ca orice drept.“ Perioada de tranziție ar purta amprenta societății din care a luat naștere. Din punct de vedere economic, ea s-ar întemeia pe principiul: „Fiecăruia, după muncă“; din punct de vedere politic, ea ar fi o dictatură a proletariatului, un sistem în care o clasă particulară și-ar exercita autoritatea și ar folosi forța în vederea abolirii deosebirilor de clasă. Numai în faza superioară a societății comuniste, când oamenii nu vor mai fi înrobiți de diviziunea muncii și când va fi dispărut opoziția dintre munca fizică și munca intelectuală – când dezvoltarea forțelor productive va asigura îndestularea pentru toți, iar munca va fi devenit pentru oameni prima necesitate vitală –, numai atunci va putea deveni realitate deviza: „De la fiecare, după capacități, fiecăruia, după nevoi.“

Deși Marx nu a lăsat nicăieri o descriere amănunțită a modului de organizare a viitoarei societăți, principiul de bază al acesteia este clar: socialismul reprezintă umanizarea deplină, restabilirea controlului omului asupra propriilor puteri și a energiei sale creatoare. Din acest principiu se pot deduce toate trăsăturile lui specifice: punerea producției în slujba valorii de întrebuințare, abolirea diviziunii muncii în măsura în care ea împiedică dobândirea unei diversități de priceperi (dar, firește, nu în sensul întoarcerii de la industrie la meșteșug), demolarea aparatului de stat ca organism distinct de administrare a producției, abolirea tuturor surselor sociale de inegalitate (egalitatea însemnând, după cum precizează Engels, suprimarea deosebirilor de clasă, dar nu și a celor individuale) și a tuturor condițiilor sociale care îngrădesc, în indiferent ce fel, creativitatea umană. Este semnificativ că, în viziunea lui Marx, abolirea capitalismului „nu restabilește [pentru producător] proprietatea privată, în schimb îi redă acestuia proprietatea individuală, dar pe baza realizărilor erei capitaliste, a cooperării între muncitori liberi și a posesiunii comune asupra resurselor pământului și asupra mijloacelor de producție, ele însele produse prin muncă“ (*Capitalul*, I, Capitolul XXIV, 7). „Proprietatea individuală“ stă în contrast cu proprietatea capitalistă: aceasta din urmă este nonindividuală, în sensul că transformarea și creșterea ei nu sunt controlate de indivizi umani particulari și că ea își dezvoltă legi proprii în forța anonimă a

capitalului, subjugându-și-l și pe capitalistul însuși. Socialismul, prin contrast, înseamnă revenirea la o situație în care există numai subiecți umani individuali, care nu sunt guvernați de nicio forță socială impersonală; proprietatea este individuală, iar societatea nu mai este decât ansamblul indivizilor care o posedă. Ideea că Marx vedea socialismul ca pe un sistem de comprimare a indivizilor într-o ființă universală comteană, lipsită de orice subiectivitate, este una dintre cele mai absurde aberații pe care le-a prilejuit studierea operei sale. Ceea ce se poate spune în mod întemeiat este că, la Marx, personalitatea nu se reduce la experiența de sine exprimată prin *cogito ergo sum*, deoarece nu există cunoaștere de sine pură distinctă de conștientizarea vieții sociale în care individul ființează. Supoziția contrară a putut lua naștere doar în niște condiții în care munca intelectuală era atât de ruptă de munca productivă, încât legăturile dintre ele fuseseră uitate. Fiecare individ era o ființă socială; omul se autorealiza în cadrul comunității, ceea ce însă nu înseamnă că aceasta își deriva forțele creatoare din vreo altă sursă decât din existența personală, subiectivă.

4. Dialectica în Capitalul*:*
întreg și parte, concret și abstract

Aceste vederi nu se află nicidecum în dezacord cu analiza de ansamblu a *Capitalului* făcută de Marx. De-a lungul întregii istorii, forțele materiale i-au dominat pe oameni, iar în examinarea societății capitaliste fiecare element în parte se impune a fi raportat la întreg și fiecare fenomen se impune a fi privit ca o fază a unui proces evolutiv. În *Capitalul*, Marx reamintește în repetate rânduri acest aspect global al metodei sale de cercetare. Niciun act economic, fie el oricât de banal, bunăoară unul de vânzare-cumpărare, care are loc de milioane de ori pe zi, nu poate fi înțeles decât în contextul întregului sistem capitalist.

> Fiecare capital individual formează numai o fracțiune devenită autonomă, însuflețită, ca să zicem așa, cu viață proprie, a capitalului social total, așa cum fiecare capitalist individual formează numai un element individual al clasei capitaliștilor. Mișcarea capitalului social constă din totalitatea mișcărilor fracțiunilor sale autonomizate, din totalitatea rotațiilor capitalurilor individuale. Așa cum metamorfoza mărfii individuale este o verigă în seria de metamorfoze a lumii mărfurilor – a circulației mărfurilor –, tot așa metamorfoza capitalului individual, rotația sa, este o verigă în circuitul capitalului social. (*Capitalul*, II, Capitolul XVIII, I)

Așadar, existența unei rate mijlocii a profitului înseamnă că fiecare capitalist obține un profit proporțional cu ponderea capitalului său în capitalul social cumulat, și nu cu compoziția organică a capitalului din ramura de producție în care activează. Funcționarea de ansamblu a economiei capitaliste este orientată spre crearea maximului de valoare de schimb în condițiile interdependenței tuturor verigilor din procesul de producție și de circulație a capitalului; economia a devenit un proces unic și nu poate fi înțeleasă decât privind-o ca atare.

Dar regula dialectică potrivit căreia un fenomen nu poate fi înțeles decât raportându-l la întreg nu înseamnă că punctul de plecare al analizei trebuie neapărat să fie un „întreg“ neatins de teorie, un simplu vălmășag confuz de percepții. Dimpotrivă, un asemenea „întreg“ nu poate constitui un obiect al cunoașterii. Analizei îi revine funcția de a reproduce concretul pe baza anumitor abstracții, mai precis a celor mai simple categorii sociale, care, în primă instanță, îmbracă forma unor fenomene

izolate, fiind abia ulterior îmbogățite prin sesizarea relațiilor lor reciproce. Demersul vizat este rezumat astfel într-un pasaj din Introducerea la *Grundrisse*:

> S-ar părea că e just să se înceapă cu ceea ce este real și concret, cu premisele reale, deci, în economia politică, de pildă, cu populația, care e baza și subiectul întregului proces de producție social. Dar, privită mai îndeaproape, această metodă se dovedește a fi greșită. Populația este o abstracție dacă lăsăm la o parte, de pildă, clasele din care este alcătuită. La rândul lor, aceste clase sunt o vorbă goală dacă nu cunoaștem elementele pe care se sprijină ele, de pildă, muncă salariată, capital etc. Dacă aș începe, deci, cu populația, mi-aș forma o idee haotică despre întreg și numai prin determinări din ce în ce mai apropiate aș ajunge pe cale analitică la concepte din ce în ce mai simple; de la concretul reprezentat aș trece la abstracții din ce în ce mai goale până când aș ajunge la determinațiile cele mai simple… Economiștii secolului al XVII-lea, de pildă, încep întotdeauna cu totalitatea vie, cu populația, națiunea, statul, câteva state etc., dar termină întotdeauna prin a desprinde, cu ajutorul analizei, un număr redus de relații generale abstracte, determinante, cum sunt: diviziunea muncii, banii, valoarea etc. Odată ce acești factori izolați au fost mai mult sau mai puțin fixați și deduși prin abstracție, au început să apară sisteme economice care se ridicau de la „simplu" – cum ar fi munca, diviziunea muncii, trebuința, valoarea de schimb – la stat, schimburi internaționale și piață mondială. Această din urmă metodă este, evident, justă din punct de vedere științific. Concretul este concret pentru că reprezintă sinteza mai multor determinații, deci unitatea în diversitate. De aceea, în gândire, el apare ca un proces de sinteză, ca rezultat, și nu ca punct de plecare, deși el reprezintă punctul de plecare real și, deci, punctul de plecare al intuiției și reprezentării… Determinațiile abstracte duc la reproducerea concretului cu ajutorul gândirii. De aceea, Hegel a fost victima unei iluzii concepând realul ca rezultat al gândirii care se sintetizează, se adâncește în sine și se dezvoltă din sine însăși, pe când metoda ridicării de la abstract la concret nu e decât modul în care gândirea își însușește concretul, îl reproduce sub formă de concret spiritual. În niciun caz, însă, aceasta nu constituie procesul genezei concretului însuși.

În viziunea lui Marx, așadar, ordinea de expunere a fenomenelor sociale este inversă ordinii pe care o urmează observația factuală. Prima începe cu cele mai simple și mai abstracte calități ale vieții sociale, cum este, de pildă, valoarea, din care apoi reconstruiește fenomenele concrete în forma în care sunt asimilate de intelect și supuse teoriei. „Întregul", astfel reprodus, nu este o masă haotică de percepții nemijlocite, ci un sistem conceptual organizat. Pentru a ajunge la acest rezultat, ne folosim, ca în orice altă știință, de metoda situațiilor ideale, care, pentru înlesnirea argumentării, postulează anumite relații simple, neperturbate de niciun factor din afară, complexitatea lor urmând să fie examinată ulterior.

Procedând astfel, Marx încearcă să transfere pe tărâmul economiei politice metoda de bază a științei moderne, care-și are originea în sesizarea de către Galilei a faptului că mecanica nu poate fi o relatare a experienței efective (așa cum credeau empiriștii din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, inclusiv Gassendi), ci trebuie să presupună situații ideale care nu se întâlnesc niciodată în condițiile experimentale efective, situații care implică valori-limită, precum studiul traiectoriei unui proiectil care se deplasează în vid, astfel încât să nu intervină rezistența aerului sau mișcarea unui pendul sub presupoziția că, în punctul în care e suspendat, nu există frecare etc. Această metodă este universal recunoscută, deși condițiile pe care le postulează sunt unele imaginare; în natură nu există vid sau corpuri perfect elastice sau organisme afectate de un singur stimul la un moment dat ș.a.m.d., dar acestea se cer presupuse pentru a se putea măsura abaterile de la normă care au loc în circumstanțele empirice. În mod analog, Marx începe prin a considera crearea de valoare într-o societate imaginară alcătuită doar din proletariat și burghezie și examinează procesul de creare a plusvalorii făcând abstracție de circulație și de variațiile cauzate de ea; apoi analizează circulația privită izolat de cerere și ofertă și așa mai departe.

> Cererea și oferta nu se echilibrează niciodată… în economia politică se presupune, însă, că ele se echilibrează. De ce? Pentru a putea cerceta fenomenele sub aspectul lor legic, corespunzător conceptului lor, cu alte cuvinte, pentru a le considera independent de aparența rezultată din mișcarea cererii și a ofertei; pe de altă parte, pentru a descoperi adevărata tendință a acestei mișcări, oarecum pentru a o fixa. Căci abaterile sunt de natură opusă și, succedându-se permanent, ele se compensează prin direcțiile lor opuse, prin contradicția dintre ele. (*Capitalul*, III, Capitolul X)

Există însă o deosebire esențială între modul în care este folosită această metodă în fizică și modul în care este folosită în economia politică. În cazul pendulului lui Galilei, condițiile-limită erau de asemenea natură, încât abaterile puteau fi observate în condiții experimentale, ceea ce este cu neputință în cazul fenomenelor sociale complexe, unde nu dispunem de instrumente pentru măsurarea abaterii realității de la modelul ideal. Așa se face că modul de expunere folosit de Marx în *Capitalul* a dat naștere întrebării dacă el descrie o societate reală sau una pur teoretică (exceptând, firește, pasajele istorice, care, evident, relatează situații particulare, irepetabile). Din unele remarci ale sale, s-ar putea infera că el nu analiza capitalismul așa cum era acesta în realitate, ci doar o schemă fără existență reală. În acest caz, analiza sa ar

pluti, ca să spunem așa, în aer, deoarece nu știm cum poate fi comparat modelul cu realitatea istorică sau în ce relație stau cele două. De fapt, însă, intenția lui Marx nu putea fi de a descrie o societate capitalistă „ideală“ (firește, în sens teoretic, și nu în cel normativ), indiferent dacă aceasta explica sau nu funcționarea celei reale și, mai cu seamă, modul ei probabil de a evolua. La ce ar putea folosi, bunăoară, teoretic sau practic, afirmația că în „modelul“ capitalist rata profitului scade inevitabil sau că are loc cu necesitate o polarizare a claselor dacă, datorită intervenției unor factori de un fel sau altul, în economia capitalistă reală lucrurile nu se petrec așa? Modelul prezintă interes doar dacă ne permite să spunem: „În cutare și cutare condiții capitalismul ar trece prin cutare schimbări, dar întrucât condițiile sunt afectate în anumite moduri, schimbările se vor petrece întru câtva diferit, și anume…“ Dar tocmai acest lucru nu-l putem spune; deoarece, dacă în viața reală capitalismul suferă, cel puțin sub anumite aspecte, schimbări diferite față de cele prevăzute de modelul teoretic, atunci, chiar dacă putem explica *ex post facto* aceste diferențe, analiza modelului nu ne va fi de niciun folos. În orice caz, este foarte îndoielnic că Marx ar fi considerat rata descrescătoare a profitului sau polarizarea claselor doar niște tendințe ale capitalismului „ideal“, care, în funcție de împrejurări, ar putea sau nu să se producă în practică. În mod cert, el a crezut că, în condițiile capitalismului real, rata profitului scade în mod inevitabil și că, tot așa, dispariția treptată a claselor de mijloc este un proces istoricește inevitabil. Încercările de a interpreta *Capitalul* ca referindu-se doar la capitalismul „ideal“ sunt folosite uneori ca mijloc de a evita dovezile empirice aflate în dezacord cu predicțiile lui Marx, care sunt astfel reprezentate doar ca niște enunțuri privitoare la ceea ce s-ar întâmpla într-o formă ideală de capitalism, inexistentă. Dar astfel de interpretări protejează marxismul față de rezultatele potrivnice oferite de experiență doar cu prețul privării lui de orice valoare ca instrument de analiză a vieții reale.

Legile fizicii servesc la explicarea datelor furnizate de observație prin postularea de valori-limită nereale. Condițiile ideale specificate de Marx, pe de altă parte, sunt menite să dea în vileag „esența“ realității subiacentă „aparențelor“. Aceasta se poate vedea din pasajul citat adineauri și din alte formulări, inclusiv din remarca sa că, dacă aparențele ar coincide întotdeauna cu esența lucrurilor, nu ar mai fi nevoie de știință. Dar – ar putea să întrebe cineva – care este statutul unei „esențe“ care poate fi contrazisă de fenomene și cum ne putem asigura că am descoperit-o când, *ex*

hypothesi, nu o putem face prin observație empirică? Faptul că, de pildă, existența atomilor și a genelor a fost acceptată înainte de a fi fost confirmată prin observație directă nu este un răspuns suficient. Atomii și genele stăteau într-o clară relație logică cu date empirice și serveau la explicarea unor observații factuale; ele nu au fost rezultatul unei simple deducții abstracte. În cazul descoperirilor care urmăresc să explice „esența" anumitor lucruri, este important de investigat dacă statutul lor este asemănător celui pe care-l aveau atomii pe vremea lui Ernst Mach (care le punea la îndoială existența) sau genele pe vremea lui T.H. Morgan sau, dimpotrivă, celui al „flogisticului" în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, acela de pseudoexplicație doar verbală, în cazul căreia nu putea fi vorba de confirmare empirică.

Este însă cert că abordarea holistă de către Marx a fenomenelor sociale, care raporta toate categoriile la un unic sistem, impregnează fiecare etapă a analizei sale. El nu contenește să sublinieze că entitățile despre care vorbește nu au o „existență naturală" accesibilă percepției, ci doar o „existență socială", și că, în particular, valoarea nu este un atribut fizic, ci o relație socială ce îmbracă forma unei calități a lucrurilor.

> La analiza formelor economice nu se pot folosi nici microscopul, nici reactivii chimici. Puterea de abstracție trebuie să le înlocuiască pe amândouă. Or, pentru societatea burgheză, forma-marfă a produsului muncii sau forma-valoare a mărfii este forma celulei economice. (*Capitalul*, I, Prefața la prima ediție germană)

> În contrast direct cu materialitatea senzorială grosolană a corpurilor mărfurilor, niciun atom de materie naturală nu intră în valoarea [*Wertgegenständlichkeit*] lor. Putem, deci, să sucim și să învârtim o marfă determinată cum vrem; ca obiect-valoare [*Wertding*], ea rămâne insesizabilă. Dar, dacă ne amintim că mărfurile n-au valoare decât în măsura în care sunt expresii ale aceleiași substanțe sociale, adică a muncii omenești, că valoarea lor este, deci, pur socială, se înțelege de la sine că ea nu poate să apară decât în cadrul raportului social dintre o marfă și alta. (*Ibidem*)

Valoarea nu este ceva inerent unei mărfi independent de circulația ei; ea nu este accesibilă percepției, fiind cristalizarea unui timp de muncă abstract, fapt ce iese în evidență în raporturile dintre mărfuri pe piață, unde sunt comparate între ele ca valori de schimb.

> Într-un anume fel, se întâmplă și cu omul ceea ce se întâmplă cu marfa. Deoarece nu vine pe lume nici înzestrat cu oglindă și nici ca filosoful

> fichtean satisfăcut cu „eu sunt eu", omul se oglindește mai întâi în alt om. Numai raportându-se la omul Pavel ca la un semen al său, omul Petru se raportează la sine însuși ca om. (*Ibidem*)

Când o haină exprimă valoarea unei cantități de pânză, ea nu denotă vreo proprietate intrinsecă a celor două lucruri, ci valoarea lor, care are un caracter pur social (*ibidem*).

> Forma lemnului, de pildă, se modifică dacă facem din el o masă. Cu toate acestea, masa rămâne lemn, un obiect obișnuit, care poate fi perceput prin simțuri. Dar, de îndată ce se prezintă ca marfă, ea se transformă într-un lucru în același timp fizic și metafizic [*ein sinnliches übersinnliches Ding*]. (*Ibidem*)

Aceste dezvoltări cuprind, după cum se vede, o premisă antinaturalistă conform căreia viața socială creează noi calități, ireductibile la cele naturale și inaccesibile percepției directe, dar care sunt totuși reale și determină procese istorice. Acestea nu sunt, strict vorbind, noi atribute ale obiectelor naturale sau sunt așa numai în condițiile fetișismului mărfii; sunt relații interumane care creează legi proprii. Astfel de relații nu pot fi explicate în maniera lui Feuerbach, ca prelungiri sau forme specifice ale celor existente în natura preumană. Ele alcătuiesc complexe guvernate de legi proprii și conferă oamenilor calități care nu se întâlnesc în lumea nonumană. În acest sens, individul uman nu poate fi înțeles, nici prin el însuși, nici cu ajutorul analizei teoretice, ca o ființă doar naturală sau în vreun alt mod decât ca participant la procesul social. Așa se face că, după cum scria Marx în 1843, „pentru om, rădăcina este omul însuși". Ba chiar și obiectele, când sunt antrenate în relațiile umane, devin diferite de ceea ce erau „în ele însele".

> Un negru este un negru. Abia în condițiile unor anumite relații, el devine sclav. O mașină de filat bumbac este o mașină pentru filatul bumbacului. Numai în condițiile unor anumite relații, ea devine capital. Scoasă din aceste relații, ea nu este capital, așa cum aurul, în sine, nu este bani sau zahărul, preț al zahărului. (*Muncă salariată și capital*, III)

Putem înțelege astfel mai precis ideea lui Marx de revenire la umanitate ca urmare a revoluției socialiste. În condițiile socialismului, când toată munca utilă este subordonată valorii de întrebuințare, o mașină de filat bumbac este într-adevăr o mașină pentru filatul bumbacului, un instrument folosit de oameni pentru a-și procura îmbrăcăminte. Ea este, de asemenea, cristalizarea unei anumite cantități de timp de muncă, dar nu

constituie o valoare de schimb, cel puțin în faza mai avansată a societății socialiste, deoarece produsele, în genere, nu vor mai fi schimbate după valoare, ci distribuite în conformitate cu nevoile reale. Drept urmare, ceea ce se întâmplă cu mașina, precum și cu oricare alt produs, nu depinde de relația sa cu alte obiecte în termeni de valoare. Lucruri care, într-o economie de piață, sunt în aparență umanizate, în sensul că dobândesc calități ce sunt, de fapt, relații umane, își pierd în socialism această aparență, umanizându-se în realitate; oamenii le dobândesc ca pe niște obiecte utile și ele devin veritabilă proprietate individuală. Omul continuă să fie un „animal politic", un locuitor al cetății (Marx face aici trimitere expresă la sintagma cu pricina a lui Aristotel); el își realizează posibilitățile creatoare ca valori sociale, dar, în condițiile socialismului, abstracțiile încetează să-i mai domine pe oameni. În acest sens, socialismul este o reîntoarcere la concret. Procesul de inversare prin care munca obiectivată își extinde din ce în ce mai mult puterea asupra muncii vii, astfel încât activitatea umană nu înseamnă doar obiectivare, ci, în mod primordial, înstrăinare, este, după cum explică Marx în *Grundrisse*, un proces prezent nu doar în închipuirea muncitorilor și a capitaliștilor, ci inerent societății înseși. Ba, chiar, această inversare este o necesitate istorică fără de care forțele productive nu s-ar fi putut dezvolta așa cum s-au dezvoltat, dar ea nu este nicidecum o necesitate absolută a oricărei producții.

> Odată cu suprimarea caracterului nemijlocit al muncii vii ca fiind doar singular sau ca general doar intrinsec sau doar extrinsec, odată cu transformarea activității indivizilor în activitate nemijlocit generală sau socială, momentele obiectuale ale producției leapădă această formă a înstrăinării; ele se transformă, astfel, în corp social organic propriu, în care indivizii se reproduc pe ei înșiși ca unități distincte, dar ca unități sociale. (*Grundrisse*, III, 3)

5. *Dialectica* Capitalului: *conștiința și procesul istoric*

Metoda dialectică a *Capitalului* nu constă însă doar în a privi fiecare parte a realității capitaliste ca pe o componentă a unui întreg care funcționează conform propriilor legi. Un alt element, nu mai puțin important, ba chiar unul de căpetenie în viziunea lui Marx, este considerarea fiecărei forme existente ca fiind o etapă a unui proces în desfășurare, adică examinarea ei prin prisma evoluției istorice. Marx nu a făcut niciodată o expunere separată a dialecticii sale – la fel ca aceea hegeliană, ea nu poate fi descrisă în izolare de obiectul său –, dar, din când în când, în

cuprinsul câte unei argumentări specifice, i-a indicat caracterul general. Unul dintre pasajele cel mai frecvent citate în acest sens este Postfața sa la cea de a doua ediție germană a *Capitalului*, unde spune următoarele:

> Metoda mea dialectică este – în ceea ce privește baza ei – nu numai diferită de cea a lui Hegel, ci este exact opusul ei. Pentru Hegel, procesul gândirii, pe care, sub denumirea de „Idee", el îl transformă într-un subiect de sine stătător, este demiurgul realului, care nu constituie decât forma de manifestare exterioară a acestuia. La mine, dimpotrivă, idealul nu este nimic altceva decât materialul transpus și tradus în capul omului.

În aceeași postfață el citează aprobator o prezentare a metodei sale făcută în 1872 de un recenzent rus al *Capitalului*, care spunea că, „pentru Marx, mișcarea socială este un proces istoric-natural, guvernat de legi independente de voința, de conștiința și de intențiile oamenilor" și că, în sistemul său, fiecare perioadă istorică își are legile ei proprii, care, după o vreme, cedează locul celor ale perioadei următoare. Marx mai spune despre dialectica sa că, „în înțelegerea pozitivă a realității existente, ea include totodată înțelegerea negării acestei realități, a pieirii ei necesare, pentru că ea privește fiecare formă realizată în mișcare, adică și sub aspectul ei trecător, pentru că nimic nu-i poate impune, pentru că, prin esență, ea este critică și revoluționară".

Doctrina caracterului tranzitoriu al fenomenelor sociale nu constituie însă o bază suficientă pentru analiză. În plus, întreaga istorie trebuie privită în raport cu cele mai evoluate forme ale ei; în particular, sistemele precapitaliste pot fi înțelese numai prin prisma societății burgheze care le-a succedat.

> Societatea burgheză reprezintă cea mai dezvoltată și cea mai diversificată organizare istorică a producției. De aceea, categoriile care exprimă relațiile acestei societăți, înțelegerea structurii ei, oferă totodată posibilitatea de a cunoaște structura și relațiile de producție ale tuturor formelor sociale dispărute din ale căror sfărâmături și elemente s-a construit ea... Anatomia omului ne oferă o cheie pentru înțelegerea anatomiei maimuței. Dimpotrivă, la speciile animale inferioare, germenii unor elemente superioare pot fi înțeleși numai în cazul când înseși aceste elemente superioare sunt deja cunoscute. Economia burgheză ne oferă, astfel, cheia pentru înțelegerea economiei antice etc., dar nicidecum în maniera proprie economiștilor, care șterg toate deosebirile istorice și care văd în toate formele de societate numai formele burgheze. Dijma, zeciuiala etc. pot fi înțelese dacă cunoaștem renta funciară, dar nu trebuie să le identificăm cu aceasta din urmă. (*Grundrisse*, Introducere)

Nu numai că formele sociale revolute sunt inteligibile doar în relație cu cele prezente, dar și societatea de astăzi poate fi înțeleasă

doar în lumina viitorului, adică a formei ce-i va lua locul după colapsul ei inevitabil. Sub acest aspect important, gândirea lui Marx diferă de cea a lui Hegel, care, în esență, se mărginea la interpretarea trecutului. Ideea extinderii dialecticii înspre viitor și a interpretării prezentului prin prisma propriei lui disoluții a fos preluată de Marx de la Tinerii Hegelieni.

Din când în când, în textul *Capitalului*, Marx invocă formulări hegeliene. De pildă, după ce a argumentat că, în condiții sociale date, o acumulare de valoare poate fi caracterizată drept „capital" doar dacă este suficient de mare pentru a putea angaja forță de muncă, el prezintă aceasta ca o exemplificare a ideii hegeliene privind transformarea unei schimbări cantitative în una calitativă; valoarea, dincolo de un anumit nivel cantitativ, dobândește puterea de a folosi muncă vie și de a crea plusvaloare. Tot așa, după ce a caracterizat proprietatea capitalistă drept negație a proprietății private individule bazate pe muncă, el vorbește despre socialism ca despre o „negare a negației", adică despre revenire la proprietatea individuală, bazată însă, de data asta, pe posesia în comun, și nu privată, asupra mijloacelor de producție.

Pentru Marx, însă, ca de altfel și pentru Hegel, dialectica nu este o colecție de reguli independente una de alta și de conținutul la care se aplică. Dacă ar fi, pur și simplu, o metodă aplicabilă oricărui conținut și susceptibilă de a fi expusă în mod izolat, Marx n-ar fi avut niciun temei să spună că propria dialectică este contrară dialecticii hegeliene din pricina caracterului idealist al acesteia; pentru că legile ei ar putea fi formulate în același fel, indiferent dacă istoria este interpretată în mod idealist sau în mod materialist. Dar, în viziunea lui Marx, relația dintre conștiință și procesul istoric este parte integrantă a însuși conținutului dialecticii. În timp ce la Hegel dialectica era o istorie a difracției ideilor, în cursul căreia spiritul ajungea să înțeleagă ființa drept propria creație, pentru Marx ea este o istorie a condițiilor materiale de viață, în care formele mentale și instituționale sunt înzestrate cu o aparentă autonomie înainte de a reveni, în mod necesar, la unitate cu infrastructura lor. Dialectica, ca mijloc de înțelegere a lumii, este secundă față de dialectica reală a lumii înseși în măsura în care teoria mișcării dialectice a realității sociale conștientizează propria dependență de procesul istoric care i-a dat naștere. Marx repetă în câteva rânduri că o teorie care reflectă interesele de clasă nu poate lua naștere decât din observarea situației schimbătoare a muncitorilor. Teoria nu este altceva decât suprastructura conștientă de sine a acestei situații; ea se recunoaște pe sine drept reflex al proceselor istorice reale, drept

produs al praxisului social, și nu ca o contemplare independentă a acestuia. Dialectica marxiană se împlinește în „unitatea dintre subiect și obiect", dar într-un sens diferit de cel pe care această unitate îl avea la Hegel. Ea restituie omului adevărata sa funcție de subiect istoric conștient, prin abolirea situației în care rezultatele inițiativei sale conștiente, libere, se întorc împotriva lui înșuși. Subiectul va fi stăpân deplin al procesului prin care el se obiectivează în producție și în activitatea creatoare; obiectivarea sa nu va mai degenera în înstrăinare; indivizii umani reali vor fi stăpânii operei propriilor mâini și nu vor mai fi supuși unei puteri obiective de sine stătătoare. Mersul istoriei va fi guvernat în întregime de voința umană conștientă; aceasta din urmă se va recunoaște drept ceea ce este, și anume, conștiință a procesului de viață. Procesul istoric și dezvoltarea liberă a conștiinței vor coincide.

Dialectica lui Marx este o descriere a evoluției istorice care duce la această unitate a conștiinței cu existența socială. La fel ca la Hegel, este vorba de descrierea unei mișcări în care apar contradicții care sunt apoi depășite și lasă loc unora noi. Progresul prin contradicții este esențial în interpretarea dialectică a lumii. Nu este vorba însă de contradicții logice și nici, pur și simplu, de o altă denumire pentru conflictele sociale; conflictele au fost prezente de-a lungul întregii istorii fără ca cineva să fi construit pe baza lor un sistem dialectic de interpretare a acestora. Antagonismul de clasă în forme politice conștiente este un efect al contradicțiilor inerente procesului istoric inconștient, „obiectiv". În teoria lui Hegel, conceptele, în dezvoltarea lor, generează contradicții interne, din a căror rezolvare iau naștere forme de conștiință superioare. În viziunea lui Marx, contradicțiile „se ivesc" în procesul istoric, indiferent dacă sunt traduse sau nu în conștiință sau în forme conceptuale; ele constau în faptul că un fenomen dă naștere la situații contrare propriei sale naturi și tendințe fundamentale. Cel mai important element al dialecticii contradicțiilor interne ale capitalismului îl constituie, potrivit analizei marxiene, scăderea ratei profitului și crizele economice; potrivit acestei analize, goana după maximizarea ratei profitului își zădărnicește ea însăși ținta vizată prin faptul că sporește masa capitalului constant și, astfel, duce la o continuă scădere a ratei profitului. Aceeași goană nesăbuită după sporirea plusvalorii duce la crize și la risipă de capital, acționând astfel în contrasens cu „tendința internă" a capitalului însuși (tendință distinctă de intențiile capitaliștilor, care, în acest context, prezintă un interes secundar). Se vede de aici cum capitalul, care, inițial, manifesta o

tendință unică, nediferențiată, dă naștere unor fenomene potrivnice acestei tendințe, iar contradicția astfel apărută atinge, până la urmă, un punct dincolo de care, în ciuda tuturor eforturilor, existența capitalului devine cu neputință. Procesul acesta este analog scindării hegeliene a conceptelor, dar întruchipează o schemă pe care istoria o dezvoltă în mod spontan, independent de orice conștiință. S-ar putea spune că, până acum, conștiința a fost prezentă în procesul istoric doar sub forma unui complex de amăgiri și mistificări. Restabilirea unității dintre subiect și obiect nu înseamnă, ca la Hegel, despuierea lumii de caracterul ei obiectiv, abolirea oricărei obiectivități (omul va continua să-și obiectiveze puterile prin intermediul muncii și se va confrunta pe mai departe cu o natură independent), ci înseamnă doar că fenomenele sociale își vor pierde caracterul reificat, independența față de subiecții umani reali, individuali. Dialectica aptă să explice acest proces este conștiința clasei muncitoare ridicată la nivelul înțelegerii intelectuale.

Ajunși în acest punct, putem defini dialectica marxiană, în întregul ei, în felul următor. Dialectica este conștiința clasei muncitoare, care, conștientă de situația sa și de opoziția sa față de societatea burgheză, percepe întreaga funcționare a acelei societăți și întregul trecut istoric ca pe un proces recurent de ivire și rezolvare de contradicții. Conștiința dialectică, printr-un proces de abstractizare, dezbracă fenomenele sociale de caracterul lor contingent și aprehendează structura lor de bază; ea raportează fiecare componentă a procesului istoric, inclusiv pe sine însăși, la întregul lui. În acest stadiu final, ea reflectă contradicțiile intensificate care – incluzând-o și pe ea însăși *qua* conștiință dialectică – vor fi măturate printr-o explozie revoluționară; acest eveniment va marca încheierea preistoriei omenirii și va restabili unitatea societății ca subiect și obiect al istoriei sau, pentru a ne exprima altfel, unitatea dintre conștiința istoriei și istoria însăși.

După cum se vede din această formulare, dialectica nu este o metodă precum aceea a matematicii, care poate fi aplicată la orice obiect în orice condiții. Ea există ca metodă numai în măsura în care este conștientă de relația sa funcțională cu situația de clasă pe care o reflectă și în măsura în care nu doar înțelege istoria, ci o și anticipează în același timp prin abolirea contradicțiilor existente. Dialectica nu poate exista în afara luptei practice pentru o societate viitoare a cărei imagine ideală o cuprinde înăuntrul său.

Se poate vedea din toate acestea că Marx nu are nevoie, și prin prisma metodei sale nici nu poate, să furnizeze socialismului o bază etică, adică o bază prezentată pur și simplu ca un set de

valori dezirabile. Și aceasta nu pentru că el ar fi gândit socialismul doar ca pe o „necesitate istorică“, fără a-l interesa dacă acesta este bun sau rău, nici pentru că ar fi adoptat viziunea absurdă că oamenii sunt datori să urmeze cursul istoriei indiferent încotro i-ar duce. Motivul pentru care justificarea etică este irelevantă ține de faptul că, potrivit teoriei lui Marx, înțelegerea societății burgheze se naște ca un „act“ practic sau, altfel spus, este reflexul în conștiință al acțiunii revoluționare, neputând să apară independent de aceasta. Concepției lui Marx îi este străină împărțirea istoriei în fapt, obligație și metodă înțelese ca niște elemente separate, împărțire care presupune determinarea mai întâi a stării de fapt a lumii, apoi a modului de satisfacere a anumitor norme și, în fine, stabilirea mijloacelor prin care lumea poate fi transformată. Lumea capitalistă i se prezintă proletariatului în actul de înțelegere al acestuia izvorât din actul practic de distrugere a ei. Mișcarea muncitorească a luat ființă înaintea teoriei care îi reflectă tendințele reale, deși neconștientizate; când teoria prinde contur, o face în chip de autocunoaștere a mișcării. Cei care adoptă teoria nu ajung, prin aceasta, în posesia unui ansamblu de valori cu statut de imperativ extern; ei devin conștienți de scopul pe care, în fapt, îl urmăreau, deși nu posedau o clară înțelegere teoretică a lui. Aici nu se poate vorbi de un proces de fixare a scopului urmat de reflecția asupra mijloacelor de a-l atinge, ca în cazul unei probleme tehnice, unde obiectivul este dat în mod arbitrar și apoi se caută o soluție, sau ca în socialismul moralizator al gânditorilor utopici. În teoria lui Marx, conștiința scopului îmbracă forma unui act în care participanții la procesul istoric dobândesc cunoașterea teoretică a mijloacelor pe care deja începuseră să le folosească. Dat fiind că oamenii, în fapt, se străduiesc să se elibereze de asuprire și exploatare, iar apoi devin conștienți de acțiunea lor ca parte a mersului „obiectiv“ al istoriei, ei n-au nevoie de un imperativ separat care să le spună că trebuie să lupte pentru eliberare în general sau că eliberarea de asuprire este un lucru bun. Numai în acțiune omul devine conștient de sine, deși e posibil să se înșele sau să fie înșelat, după cum, de bună seamă, s-a și întâmplat în privința conținutului acestei autocunoașteri. Mișcarea de eliberare a omenirii de sclavie se recunoaște drept ceea ce este concomitent cu identificarea poziției sale ca mișcare combatantă; ea nu și-ar putea pune întrebarea: „Care e țelul luptei?“ fără a înceta mai întâi să lupte, iar dacă ar face asta, ar înceta să existe. Aici nu-și află loc dihotomia dintre fapt și valoare, dintre observație și evaluare. Această dihotomie este apanajul celor ale căror idealuri

și visuri trec mult dincolo de realitate și nu sunt ancorate în istorie, al epicurienilor, care văd o mare prăpastie între ei înșiși și lumea reală. În cazul clasei muncitoare însă, înțelegerea lumii istorice și transformarea ei practică sunt un unic act nediferențiat; nu există și nu poate exista percepție separată a ceea ce este și a ceea ce trebuie să fie. Înțelegerea istoriei și participarea la ea sunt unul și același lucru, și nu necesită justificare separată. Dialectica este o regulă de observare, dar este totodată autocunoaștere a procesului istoric; ea nu se poate sustrage acestui rol instituindu-se în chip de instrument pentru simpla observare a istoriei și, cu atât mai puțin, a lumii naturale în general.

6. Comentarii la teoria marxiană a valorii și a exploatării

Teoria valorii a lui Marx a fost amplu criticată, din multiple perspective, reproșându-i-se, în special, inadecvarea ca instrument de analiză economică. Această obiecție au formulat-o Conrad Schmidt și, după el, Böhm-Bawerk (la care vom reveni), Sombart, Struve, Bernstein și Pareto, iar mai recent, Joan Robinson și Raymond Aron. Anumite argumente revin frecvent în diversele critici. Aici nu putem intra în toate detaliile, dar vom atinge punctele principale.

Pentru început, să consemnăm observația că valoarea, în sensul lui Marx, nu se pretează la măsurare: valoarea niciunei mărfi nu poate fi determinată în unități de timp de muncă socialmente necesare. Și aceasta din două motive independente unul de celălalt. Primul este acela că orice produs include, potrivit teoriei lui Marx, valoarea uneltelor și a materialelor folosite la confecționarea lui, a celor folosite la fabricarea uneltelor și materialelor respective și așa mai departe *ad infinitum*. E adevărat că, în concepția lui Marx, instrumentele nu creează valoare nouă, ci doar transferă asupra produsului cuantumul de valoare cristalizat în ele; dacă ne-am propune să calculăm valoarea produsului în unități de timp de muncă, ar trebui să reducem și valoarea uneltelor la astfel de unități, ceea ce este, evident, imposibil. Cel de-al doilea motiv este că diferitele feluri de muncă nu pot fi reduse la o măsură comună. Munca umană presupune varii grade de îndemânare, iar potrivit spuselor lui Marx, ar trebui să adăugăm cantității de muncă cheltuite la confecționarea produsului cantitatea de muncă investită în formarea lucrătorului, dar nici această operațiune nu este posibilă. Replica marxistă obișnuită în acest punct, că piața muncii reduce în mod automat munca complexă și pe cea simplă la o măsură comună, nu ne

servește aici la nimic, pentru că ea înseamnă că valoarea nu poate fi calculată independent de preț, or, tocmai în asta constă miezul obiecției pe care o discutăm. În orice caz, prețul forței de muncă (admițând, ca Marx, că ceea ce se schimbă într-o economie de piață nu este munca, ci forța de muncă) depinde, asemenea altor valori, de numeroși factori și îndeosebi de legea cererii și ofertei, încât nu există niciun motiv să presupunem că diferențele de salarii dintre munca necalificată și cea calificată corespund cantității de timp de muncă necesitate de formarea unui lucrător calificat.

Dacă valoarea nu poate fi calculată independent de preț, nu există niciun mod de a verifica enunțul că prețurile mărfurilor fluctuează în jurul valorii lor reale. Marx știa, firește, că, în practică, prețurile sunt determinate de o varietate de factori, inclusiv de productivitatea muncii, de cerere și ofertă și de rata medie a profitului. Dacă în primul volum al *Capitalului* nu a ținut cont de acești factori, a procedat așa din considerente metodologice, și nu pentru că ar fi considerat identice valoarea și prețul; așadar, nu i se poate reproșa vreo incompatibilitate între volumul I și volumul III, care tratează, între altele, și despre rata medie a profitului. Rămâne totuși un fapt că efectele respective ale diverșilor factori asupra prețurilor de piață nu pot fi măsurate cantitativ. Situația teoriei marxiene a valorii nu se ameliorează cu nimic de pe urma faptului că Adam Smith considera că oamenii primitivi făceau schimb de produse în conformitate cu timpul consumat pentru a le confecționa sau că Engels s-a străduit să susțină că așa se petreceau lucrurile până și în Evul Mediu târziu. Dacă acceptăm aceste judecăți istorice, tot ce putem aserta este că, în timp ce ele sunt valabile pentru economiile neevoluate, într-o economie de piață evoluată timpul de muncă este unul dintre factorii care determină prețul, dar nu este singurul. Marx, însă, deși era conștient că există și alți asemenea factori, a susținut că valoarea reală este determinată exclusiv de timpul de muncă socialmente necesar. Cu alte cuvinte, el nu răspundea la întrebarea: „Ce determină prețurile?“, ci la întrebarea: „Ce este valoarea?“ De aceea, se impune să investigăm semnificația acestei din urmă întrebări și să vedem dacă i se poate da un răspuns rezonabil.

O a doua dificultate semnalată adesea ține de posibilitatea de a ne imagina o dovadă în sprijinul aserțiunii că valoarea „reală“ a unei mărfi (ceea ce medievalii numeau „prețul just“, iar economiștii clasici, „prețul natural“) este determinată de timpul de muncă. Ce are, de fapt, în vedere Marx atunci când vorbește

de „legea valorii“? În general vorbind, o lege a naturii este un enunț potrivit căruia, în anumite circumstanțe, se produc fenomene de un anumit fel; nu este însă clar dacă definiția valorii dată de Marx poate fi exprimată ca o lege. Enunțul cel mai general care ar putea merita acest nume, deși nu poate avea caracter cantitativ, ar fi că, în general, variațiile în productivitatea muncii afectează prețurile. Dar aceasta nu este același lucru cu teoria lui Marx, care susține nu că timpul de muncă afectează prețurile, ci că el este singurul constituent al valorii. Aceasta nu este o lege, ci o definiție arbitrară care nu poate fi dovedită și, ca atare, nu este de niciun folos în descrierea empirică a fenomenelor economice. Neexistând nicio tranziție de la valoare la preț, nu există tranziție nici de la teoria valorii la descrierea fenomenelor economice reale.

Mulți marxiști, printre care și Lukács, au susținut, de pildă, că ruinarea firmelor mici de către cele mari este o confirmare a legii valorii sau chiar că dovedește că „munca abstractă“ despre care vorbește Marx este un fenomen economic genuin. O astfel de exprimare constituie însă un abuz de limbaj. Dacă firmele mici nu reușesc să le concureze pe cele mari din pricina productivității lor mai scăzute, aceasta se poate explica prin ideea de costuri de producție, fără a apela la legea valorii. Dacă tehnici mari consumatoare de muncă sunt înlocuite, cel puțin într-un mare număr de cazuri, cu tehnici mai eficiente, aceasta se poate explica prin analiza prețurilor, care, spre deosebire de valori, sunt un fenomen empiric. A spune că, în astfel de cazuri, acționează „legea valorii“ nu înlesnește cu nimic înțelegerea procesului, mai ales când nu știm ce se înțelege prin „legea valorii“, dacă ea este ceva diferit de o definiție a valorii, care, de bună seamă, nu este o lege.

Din acest motiv, economiștii de factură empirică declară inutilizabilă teoria lui Marx de vreme ce nu poate fi aplicată la descrierea empirică a fenomenelor. Ceea ce ei vor să spună este nu că Marx a dat un răspuns greșit la întrebarea: „Ce este valoarea reală?“, ci că, în știința economică, această întrebare este lipsită de sens dacă se referă la ceva diferit de factorii care determină prețurile. Pe acest temei teoria lui Marx a fost taxată drept „metafizică“ în sensul peiorativ dat acestui termen de pozitiviști, anume acela că ea emite pretenția de a fi dezvăluit „esența“ ascunsă dincolo de suprafața fenomenelor fără a oferi nicio modalitate de verificare sau infirmare empirică a susținerilor sale. Obiecția că Marx ar fi căutat, în acest sens, să descopere „substanța“ valorii a fost tăgăduită de marxiști, care afirmă că el a

definit valoarea ca pe o relație socială care nu există altfel decât în cadrul schimbului de mărfuri. Acesta nu este însă un răspuns potrivit dat criticilor, chiar și dacă aceștia folosesc într-un mod impropriu cuvântul „substanță". Marx, ce-i drept, respinge în mod expres ideea că valoarea de schimb ar fi prezentă în marfă în chip imanent, adică independent de procesul social de schimb în care este antrenată. Dacă, însă, distingem valoarea de valoarea de schimb, putem spune că orice marfă „reprezintă" cuantumul muncii cristalizate în ea sau că este întruchiparea sau vehiculul acesteia sau ce altă metaforă preferați, pe când valoarea de schimb este manifestarea valorii în cadrul schimbului de bunuri pe piață. Valoarea de schimb depinde, astfel, de existența economiei de piață (fiind, în acest sens, după Marx, un fenomen istoric trecător), precum și de existența valorii înseși, care este „timp de muncă cristalizat". Existența valorii nu depinde însă de sistemul de producție și de schimb; dintotdeauna oamenii au cheltuit muncă în confecționarea diferitelor obiecte, valoarea fiind, în consecință, o calitate imanentă a lucrurilor, care, în anumite condiții sociale, se manifestă ca valoare de schimb. Dacă, însă, „legea" lui Marx vrea să însemne ceva mai mult decât două enunțuri empirice logic independente unul de altul, că majoritatea obiectelor utile sunt rodul muncii și că timpul de muncă este un element constitutiv al prețului, și dacă se presupune că ea înseamnă că există o valoare „reală", nemăsurabilă, independentă de preț, atunci avem de-a face cu ceva de felul „proprietăților latente" pe care, începând din secolul al XVII-lea, știința le-a repudiat. Or, pare neîndoielnic că Marx a avut în vedere ceva mai mult decât cele două enunțuri menționate adineauri și că a intenționat să arunce lumină asupra „adevăratei naturi" a valorii și a valorii de schimb. Aserțiunea că valoarea este timp de muncă cristalizat stă pe același plan cu enunțul că opiul îi adoarme pe oameni pentru că este soporific. Ni se vorbește despre o calitate ascunsă care se manifestă empiric (opiul îi adoarme pe oameni, bunurile se schimbă pe piață); această afirmație nu explică însă fenomenele empirice și nici nu ne oferă posibilitatea de a le prevedea mai bine decât o puteam face în lipsa ei.

Există și o altă formulare, care poate părea că dă conținut legii valorii: enunțul lui Marx că suma prețurilor este egală cu suma valorilor. Nici aceasta nu este însă susținută prin vreun argument, iar înțelesul îi este neclar. Dacă se vând și obiecte care nu posedă nicio valoare – de pildă pământul, al cărui preț reprezintă renta anticipată –, aceasta nu poate însemna decât că prețurile și

valorile nu sunt egale în niciun moment particular, ci doar pe întinderea unei perioade de timp care nu este și nu poate fi determinată. În acest sens, enunțul menționat nu are un înțeles definibil și, în orice caz, nu este clar cum ar putea fi verificat de vreme ce valoarea nu poate fi exprimată cantitativ.

Ca interpretare a unor fenomene economice, teoria valorii a lui Marx nu întrunește cerințele normale față de o ipoteză științifică, în special cerința falsificabilității. Ea poate fi însă apărată pe o bază diferită, și anume ca o piesă de antropologie filosofică (sau, cum spunea Jaurès, de metafizică socială) –, o continuare a teoriei înstrăinării și o încercare de a exprima o trăsătură a vieții sociale importantă pentru filosofia istoriei: aceea că, atunci când iscusința și efortul umane sunt transformate în mărfuri, ele devin vehicule abstracte ale banului și se supun legilor impersonale ale pieței, asupra cărora producătorii nu au niciun control. Teoria valorii nu este, așadar, o explicație a modului de funcționare a economiei capitaliste, ci o critică a dezumanizării obiectului și deci și a subiectului într-un sistem unde „totul e de vânzare". Astfel privită, această teorie face parte integrantă din atacul romantic împotriva unei societăți aservite puterii banului.

Trebuie observat că acele analize ale lui Marx, care pot fi verificate empiric cu un oarecare grad de rigoare, cum ar fi rata descrescătoare a profitului sau schemele de reproducție din volumul II al *Capitalului*, nu depind logic (indiferent de ce credea Marx însuși) de teoria valorii, care, în contextul evaluării lor, poate fi ignorată.

După cum am menționat deja, teoria valorii a lui Marx cuprinde și enunțul, specific lui, că munca este nu doar măsura valorii, ci și unica ei sursă. Logic, cele două părți ale acestui enunț sunt separabile: e posibil ca munca să fie măsura valorii, dar nu unica ei sursă, sau viceversa.

Enunțul că munca omenească este singura sursă a valorii și distincția, corelativă lui, între muncă productivă și muncă neproductivă, nu sunt nici ele sprijinite cu argumente. Nu este clar de ce, atunci când un fermier folosește un cal ca să-și are pământul, el însuși creează valoare, iar calul nu face decât să transfere o parte din propria valoare produsului. Motivul acestei aserțiuni arbitrare pare să-l constituie concluzia, atât de importantă pentru Marx, conform căreia capitalul nu creează valoare. Marx știa, și chiar a ținut să sublinieze în *Grundrisse*, că, în calitate de forță organizatoare, capitalul sporește mult productivitatea muncii; cu toate acestea, a susținut, urmându-l pe Ricardo, că aceasta e doar o contribuție la valoarea de

întrebuințare, nu și la cea de schimb. Dar, dacă este așa, atunci capitalul este, în fapt, o sursă de avuție reală, adică de creștere a cantității de obiecte utilizabile, deși totalul valorilor acelei avuții va fi același indiferent de cantitatea ei dacă ele reprezintă același număr de ore de muncă (reduse la „munca simplă"). Astfel, creșterea avuției sociale nu are nimic de-a face cu creșterea valorilor. Ne putem imagina o societate în care producția este complet automatizată, astfel încât societatea n-ar produce deloc valori în sensul lui Marx, deși ar produce mari cantități de avuție sau de valoare de întrebuințare. Nu există niciun motiv logic, fizic sau economic ca o asemenea societate să nu fie bazată pe proprietatea capitalistă, deși ea nu ar folosi deloc „muncă vie" sau muncitori productivi.

După cum se vede, ridiculizarea de către Marx a ideii că banii posedă o putere magică de a se autoînmulți pentru că pot fi dați împrumut cu dobândă este mult prea facilă. Enunțul conform căruia capitalul nu sporește valorile decurge logic din definiția dată de el valorii și trebuie admis dacă acceptăm acea definiție; nu există însă temeiuri suficiente – logice sau empirice – de a o accepta. Faptul sporirii de către capital a valorilor de întrebuințare nu este contrar premiselor lui Marx. Dar, tocmai de aceea, creșterea și repartiția avuției sociale nu au legătură cu teoria după care munca este singura sursă a valorii; căci creșterea valorilor de schimb, ca deosebită de chestiunea prețurilor și a înmulțirii mărfurilor, nu este prin ea însăși de niciun interes pentru societate. Ceea ce este de interes pentru societate este cantitatea de bunuri produse, modul de desfacere și de repartiție a acestora și problema exploatării. Or, teoria că lucrătorul este singurul creator de valoare nu aruncă nicio lumină asupra acestor chestiuni; ea servește doar la a stârni indignare față de faptul că „singurul producător real" primește o parte atât de mică din rezultatele muncii sale, în timp ce capitalistul, care nu contribuie cu nimic la valoare, obține profit doar în virtutea calității sale de proprietar. Lăsând deoparte această interpretare morală a ei, nu se vede cu ce ar contribui această teorie la clarificarea mecanismului economiei capitaliste; și – se cuvine să repetăm – Marx nu era de acord cu socialiștii ricardieni care deduceau din teoria valorii că muncitorul este îndrituit la echivalentul produsului muncii sale.

Distincția dintre munca productivă și munca neproductivă apare la Marx sub două forme. În unul dintre sensuri, după cum citim în *Grundrisse*, munca productivă este cea care contribuie la crearea de capital; iar, în acest sens, distincția se aplică doar producției capitaliste. În celălalt sens, munca productivă este cea

care creează valori de orice fel, indiferent de condițiile sociale. În legătură cu această distincție s-au purtat între marxiști ample dezbateri, deoarece linia de demarcație dintre cele două feluri de muncă este foarte greu de trasat. În general, de la Marx aflăm că munca productivă este munca fizică aplicată la obiecte materiale; din anumite remarci ocazionale, se pare însă că el era dispus să-i considere producători și pe cei care nu lucrează direct cu lucruri materiale, ci îi abilitează pe alții să o facă, de pildă, inginerii sau proiectanții din fabrici. În acest caz însă, distincția e extrem de obscură și a generat în țările socialiste dileme deopotrivă practice și teoretice. Ne putem întreba, de pildă, dacă munca unui medic este „productivă" sau nu; din punct de vedere economic, ea înseamnă restabilirea sau reproducerea forței de muncă și, astfel, este productivă, dar atunci același lucru poate fi spus și despre aducerea pe lume a copiilor, ceea ce aruncă o lumină foarte îndoielnică asupra argumentului. Tot așa, munca unui profesor poate contribui la producerea de importante dexterități profesionale, ceea ce ar susține prezumpția că ea creează valori. Aspectul practic al chestiunii este acela că în societățile care încearcă, cu mai mult sau mai puțin succes (de obicei cu mai puțin) să aplice criterii derivate din teoriile lui Marx, muncile considerate productive sunt mai respectate și mai bine plătite; astfel, câtă vreme personalul didactic și medical erau oficial considerate categorii neproductive, nivelul scăzut al salarizării lor putea fi justificat teoretic. O altă consecință a teoriei pe care o discutăm era că întregul sector al serviciilor era considerat neproductiv și, ca atare, era de-a dreptul neluat în seamă în planificare.

În prezent, distincția ne apare din ce în ce mai anacronică și rostul ei nu este foarte clar. Proporția celor a căror muncă constă în prelucrarea fizică nemijlocită a unor obiecte materiale scade pe măsură ce tehnologia se ameliorează, iar creșterea avuției totale depinde din ce în ce mai puțin de numărul unor astfel de lucrători.

De asemenea, nu este clar pe ce își sprijină Marx teza că lucrătorul nu-și vinde munca, ci forța de muncă. Chiar dacă suntem de acord cu el, că munca, deși este sursa valorii, nu posedă ea însăși valoare, de aici nu decurge că ea nu poate fi vândută; potrivit lui Marx însuși, o mulțime de obiecte și de activități se vând deși nu au valoare în sensul în care el definește valoarea. Probabil că ceea ce el voia să sublinieze era faptul că, atunci când capitalistul cumpără forță de muncă în conformitate cu legile economiei capitaliste, el devine proprietarul persoanei

lucrătorului pentru perioada de timp stipulată și este îndrituit să-l pună pe acesta să muncească până la limita capacității și a rezistenței lui fizice, și chiar peste aceasta. Dar dreptul capitalistului de a-l exploata pe muncitor și a-i prelungi ziua de muncă nu este o trăsătură constitutivă a capitalismului ca atare, ci aparține doar unei faze timpurii a acestuia. În ce măsură ea există în practică, depinde de legislație și de vigoarea presiunii pe care clasa muncitoare este capabilă s-o exercite; în lumea capitalistă de astăzi nu există nicio țară în care să se poată spune că angajatorul are un asemenea drept. Chiar dacă el se crede îndrituit la tot ce poate stoarce din muncitor, motive legale sau de altă natură îl împiedică să o facă și nu e clar în ce fel contribuie aserțiunea lui Marx la înțelegerea capitalismului de astăzi. De altfel, teoria sa nu este necesară nici pentru a explica lupta muncitorilor pentru scurtarea zilei de muncă și pentru salarii mai echitabile.

Distincțiile și conceptele aflate în cea mai strânsă legătură cu teoria marxiană a valorii sunt expresia ideologică a credinței sale că sistemul capitalist nu poate fi reformat și că el tinde în mod inexorabil să comprime salariile la valoarea minimă a forței de muncă și să stoarcă din muncitori maximul fizicește posibil. (Orice creștere a salariilor se datorează creșterii nevoilor, căreia nu i se fixează nicio limită, astfel că, oricare ar fi nivelul salariilor, se poate susține că muncitorul își vinde forța de muncă la valoarea ei de piață.) Totuși, în prezent, când împotrivirea la exploatare nu numai că a înregistrat succese, ci a transformat radical viața socială, teoria valorii și corolarele ei nu fac decât să încețoșeze tabloul, marxiștii simțindu-se obligați să susțină valabilitatea unor legi care nu au nicio legătură cu faptele. Ceea ce nu înseamnă, firește, că reprezentanții capitalului nu fac tot posibilul să obțină un profit cât mai mare cu putință; dar aceasta e o constatare banală, care n-are nimic de-a face cu vreo teorie particulară a valorii.

Cât despre exploatare, ea poate fi definită într-un mod compatibil cu intențiile lui Marx, fără nicio nevoie, logică, de a se invoca teoria sa. Potrivit explicației sale, exploatarea reprezintă munca neplătită, adică plusvaloarea însușită de capitalist după ce au fost deduse costurile materialelor, salariile și uzura capitalului fix. Numai că Marx însuși i-a ironizat pe utopiști și pe Lassalle pentru susținerea că muncitorul trebuie să primească sub formă de salariu întregul echivalent al valorilor produse de el, ceea ce nu e posibil în nicio societate. Abolirea exploatării însemna, în concepția sa, nu ca muncitorii să primească echivalentul a ceea ce produc, ci ca plusvaloarea pe care nu o primesc în salarii să revină

societății sub formă de noi investiții, de rezerve pentru situații de urgență, de plăți pentru serviciile „neproductive“ necesare, administrație etc., plus întreținerea celor inapți de muncă. Or, în capitalism, excedentul de plusvaloare peste ceea ce își însușește burghezia revine într-adevăr societății sub toate aceste forme. Aspectul moral al exploatării capătă relief atunci când există un contrast izbitor între luxul burgheziei și sărăcia muncitorilor. Marx nu a susținut însă, aidoma conducătorilor unor mișcări populare de mai înainte, că ar fi de ajutor în rezolvarea problemelor sociale dacă bunurile consumate de burghezie ar fi împărțite întregii populații. Consumul burghez raportat la sărăcia muncitorilor este o problemă morală, nu una economică; împărțirea, o dată pentru totdeauna, a avuției oamenilor bogați între cei săraci nu ar rezolva nimic și nu ar aduce cu sine nicio schimbare reală. O asemenea măsură ar avea sens doar când este vorba de proprietatea funciară, care ar putea fi împărțită țăranilor, ceea ce s-a și făcut în mai multe țări. Dacă locuințele, mobila, îmbrăcămintea și obiectele de preț ale burgheziei ar fi împărțite la săraci, acesta ar fi doar un act de răzbunare izolat, nu o rezolvare a problemelor sociale; și, totuși, aceasta e singura împărțire ce ar rezulta din socializarea proprietății. Din acest motiv, Marx a evitat să încurajeze ideea facilă și falsă că a desființa exploatarea înseamnă, pur și simplu, a-i deposeda pe cei bogați de avutul lor mobiliar; aceasta ar fi fost în dezacord cu propria teorie și n-ar servi decât la potențarea mentalității invidioase și prădalnice a mișcărilor țărănești și lumpenproletare.

Exploatarea, de fapt, nu înseamnă nici că muncitorul primește mai puțin decât echivalentul produsului său, nici că veniturile sunt îndeobște inegale – pentru că nu se cunoaște nicio modalitate de a le face perfect egale într-o societate industrială avansată – și nici măcar că opulența burgheziei este plătită din venituri nemuncite. Exploatarea constă în faptul că societatea nu controlează modul de folosire a plusprodusului și că împărțirea acestuia se află în mâinile celor ce dețin puterea exclusivă de decizie în privința utilizării mijloacelor de producție. Ea este, așadar, o chestiune de grad, și limitarea exploatării se poate realiza nu doar majorând salariile, ci și dând societății mai mult control asupra modului de investire și asupra repartiției venitului național. Opulența burgheziei nu este în sine exploatare, ci o consecință a acesteia; cei ce controlează mijloacele de producție și deci și repartiția plusprodusului își taie, firește, din acesta partea leului.

Deși această explicație a exploatării pare a fi în acord cu concepția lui Marx însuși, ea este anevoie de împăcat cu marxismul ortodox, potrivit căruia naționalizarea mijloacelor de producție nu suprimă în mod necesar exploatarea și că, în anumite împrejurări, care, de altfel, au și fost uneori realizate, o poate chiar înăspri. Căci, dacă exploatarea poate fi limitată în măsura în care societatea controlează repartiția plusprodusului, ea va fi inevitabil mai mare în măsura în care mecanismele acestui control slăbesc. Dacă, în locul proprietății private, puterea de a controla mijloacele de producție și de repartiție este limitată la un mic grup conducător necontrolat în niciun fel de către democrația reprezentativă, exploatarea nu se va diminua, ci se va amplifica. Cu adevărat importante nu sunt privilegiile pe care și le rezervă conducătorii, întocmai cum nu este important cu ce fel de haine se îmbracă burghezia sau cât de mult caviar mănâncă; ceea ce contează este că masa societății este îndepărtată de la deciziile privitoare la modul de utilizare a mijloacelor de producție și la repartiția venitului. Pe scurt, exploatarea depinde de existența sau nu a unui mecanism efectiv care să le permită muncitorilor să participe la deciziile privitoare la produsul muncii lor și, ca atare, este o chestiune de libertate politică și de instituții reprezentative. Din acest punct de vedere, comunitățile socialiste existente în prezent sunt exemple nu de abolire a exploatării, ci de exploatare dusă la extrem, dat fiind că, prin desființarea dreptului legal de proprietate, ele au nimicit mecanismul prin care societatea deținea controlul asupra propriei sale munci. Pe când în societățile capitaliste – cel puțin în cele mai evoluate dintre ele – acest mecanism face posibilă limitarea exploatării prin impozitare progresivă, controlul parțial al investițiilor și prețurilor, instituții de asistență socială, creșterea fondului social de consum etc., chiar dacă proprietatea privată asupra mijloacelor de producție continuă să existe și exploatarea nu a fost abolită.

XIV

FORȚELE MOTRICE ALE PROCESULUI ISTORIC

1. Forțe productive, relații de producție, suprastructură

În cuprinsul *Capitalului*, Marx face referire, între altele, la legătura cauzală dintre progresul tehnologic și expansiunea neîngrădită a capitalului. În același timp, el argumentează că această legătură nu putea să apară și să devină universală decât în anumite condiții tehnologice, și nu în indiferent ce perioadă istorică. Funcționarea și tendința de expansiune a capitalismului erau un caz particular al sistemului de relații mai general care a guvernat viața socială în toate formele ei, din trecut și din prezent. Descrierea acestui sistem făcută de Marx poartă denumirea de „materialism istoric" sau de „interpretare materialistă a istoriei". Ea a fost pentru prima dată expusă limpede în *Ideologia germană*, dar cea mai cunoscută formulare generală a ei se află în Prefața la *Contribuții la critica economiei politice* (1859); în varii versiuni, doctrina este expusă și în scrierile de popularizare ale lui Engels. Iată formularea clasică dată de Marx:

> În producția socială a vieții lor, oamenii intră în relații determinate, necesare, independente de voința lor – relații de producție –, care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forțelor lor de producție materiale. Totalitatea acestor relații de producție constituie structura economică a societății, baza reală pe care se înalță o suprastructură juridică și politică și căreia îi corespund forme determinate ale conștiinței sociale. Modul de producție al vieții materiale determină, în genere, procesul vieții sociale, politice și spirituale. Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința. Pe o anumită treaptă a dezvoltării lor, forțele de producție materiale ale societății intră în contradicție cu relațiile de producție existente sau, ceea ce nu este decât expresia juridică a acestora

din urmă, cu relațiile de proprietate în cadrul cărora ele s-au dezvoltat până atunci. Din forme ale dezvoltării forțelor de producție, aceste relații se transformă în cătușe ale lor. Atunci începe o epocă de revoluție socială. Odată cu schimbarea bazei economice, are loc, mai încet sau mai repede, o revoluționare a întregii uriașe suprastructuri. Atunci când cercetăm asemenea revoluționări, trebuie să facem întotdeauna deosebire între revoluționarea materială a condițiilor economice de producție, care poate fi constatată cu precizie științifică, și formele juridice, politice, religioase, artistice sau filosofice, într-un cuvânt, formele ideologice în care oamenii devin conștienți de acest conflict și-l rezolvă prin luptă. Așa cum un individ oarecare nu poate fi judecat după ceea ce gândește despre sine, tot astfel o asemenea epocă de revoluție nu poate fi judecată prin prisma conștiinței sale. Dimpotrivă, această conștiință trebuie explicată prin contradicțiile vieții materiale, prin conflictul existent între forțele de producție sociale și relațiile de producție. O formațiune socială nu piere niciodată înainte de a se fi dezvoltat toate forțele de producție pentru care ea oferă suficient câmp liber și noi relații de producție, superioare, nu apar niciodată înainte ca în sânul vechii societăți să se fi copt condițiile materiale ale existenței lor. De aceea, omenirea își pune întotdeauna numai sarcini pe care le poate rezolva, căci, la o examinare mai aprofundată, se va constata întotdeauna că sarcina însăși se naște numai atunci când condițiile materiale ale rezolvării ei există deja sau, cel puțin, sunt în proces de devenire. În linii generale, ne putem reprezenta modul de producție asiatic, cel antic, cel feudal și cel burghez-modern ca tot atâtea epoci de progres ale formațiunii economice a societății. Relațiile de producție burgheze reprezintă ultima formă antagonistă a procesului de producție social, antagonistă nu în sensul unui antagonism individual, ci al unui antagonism care ia naștere din condițiile sociale de trai ale indivizilor; în același timp, forțele de producție care se dezvoltă în sânul societății burgheze creează condițiile materiale ale rezolvării acestui antagonism. De aceea, cu formațiunea socială burgheză de astăzi, se încheie preistoria societății omenești.

Puține sunt în istoria gândirii umane textele care să fi stârnit atâtea controverse, dezacorduri și conflicte ca acesta. Nu putem recapitula aici întreaga dezbatere din jurul lui, dar vom reține câteva dintre punctele ei principale.

În *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință* (Introducerea la ediția engleză, 1892), Engels definea materialismul istoric drept „acea concepție despre istoria omenirii care vede cauza ultimă și forța motrice hotărâtoare a tuturor evenimentelor istorice importante în dezvoltarea economică a societății, în schimbările modului de producție și de schimb, în împărțirea societății în diferite clase, care decurge de aici, și în luptele dintre aceste clase".

Materialismul istoric este, așadar, un răspuns la întrebarea: ce fel de circumstanțe au avut cele mai ample consecințe în schimbarea civilizației umane? Această din urmă noțiune este

luată în înțelesul ei cel mai larg, care acoperă toate formele de comunicare, de la categoriile gândirii la organizarea socială a muncii și la instituțiile politice.

Din perspectiva materialismului istoric, punctul de plecare al istoriei umane îl reprezintă lupta cu natura, totalitatea mijloacelor folosite de om pentru a pune natura în slujba nevoilor sale, care cresc pe măsură ce sunt satisfăcute. Omul se deosebește de celelalte animale prin aceea că fabrică unelte; necuvântătoarele sunt capabile să folosească unelte într-un mod rudimentar, dar numai pe cele pe care le găsesc ca atare în natură. Odată cu perfecționarea uneltelor într-o asemenea măsură încât individul să poată produce mai mult decât consumă el însuși, apare posibilitatea unui conflict în legătură cu modul de împărțire a produsului excedentar și situația în care unii oameni își pot apropria roade ale muncii altora, așadar, o societate de clasă. Diversele forme pe care le poate îmbrăca această apropriere determină formele vieții politice și ale conștiinței, adică modul în care oamenii își aprehendează propria existență socială.

Avem, așadar, următoarea schemă. Forța motrice ultimă a schimbării istorice este tehnologia, sunt forțele productive, întregul echipament de care dispune societatea, plus priceperea tehnică dobândită, plus diviziunea tehnică a muncii. Nivelul forțelor productive determină structura de bază a relațiilor de producție, adică fundamentul vieții sociale. (Marx nu privește tehnologia însăși ca pe o parte a „bazei" de vreme ce vorbește despre un conflict între forțele de producție și relațiile de producție.) Relațiile de producție cuprind, înainte de toate, relațiile de proprietate, adică puterea juridic garantată de a dispune de materiile prime și de instrumentele de producție, iar de la un moment încolo, și de produsele muncii. Ele mai includ diviziunea muncii, în cadrul căreia oamenii se diferențiază nu după felul producției în care sunt angajați sau după faza particulară a unui același proces de producție, ci după cum, în genere, iau parte la producția materială sau efectuează alte funcții, precum managementul, administrația politică sau munca intelectuală. Separarea muncii fizice de cea intelectuală a fost una dintre cele mai mari revoluții din istorie. Ea s-a putut produce grație inegalității sociale, care permitea unor oameni să-și însușească munca altora fără a lua parte la procesul de producție. Volumul timpului liber astfel creat a făcut posibilă munca intelectuală și, ca atare, întreaga cultură spirituală a umanității – artele, filosofia și știința – își are rădăcinile în inegalitatea socială.

O altă componentă a „bazei“, adică a relațiilor de producție, o constituie modul în care produsele se distribuie și se schimbă între producători.

Relațiile de producție determină mai departe tot spectrul de fenomene căruia Marx îi dă denumirea de suprastructură. Aceasta este formată din totalitatea instituțiilor politice, printre care îndeosebi statul, toate religiile organizate, asociațiile politice, legile și obiceiurile, în fine, conștiința umană exprimată prin ideile despre lume, credințele religioase, formele creației artistice și doctrinele juridice, politice, filosofice și morale. Teza principală a materialismului istoric este că un nivel tehnologic particular reclamă relații de producție de un anumit fel, pe care, istoricește, le și generează în decursul timpului. Acestea, la rândul lor, dau naștere unei suprastructuri particulare, care constă din aspecte diferite și reciproc antagoniste, pentru că relațiile de producție bazate pe însușirea muncii altora împart societatea în clase cu interese opuse, iar lupta de clasă se exprimă în suprastructură sub forma conflictului dintre forțe și opinii politice. Suprastructura este totalitatea armelor folosite de clasele aflate în luptă, fiecare urmărind să obțină pentru sine o câtime maximă din produsul creat de supramuncă.

2. Existență socială și conștiință socială

Cele mai frecvente obiecții formulate împotriva materialismului istoric în secolul al XIX-lea au fost: 1) că neagă importanța acțiunii umane conștiente în istorie, ceea ce este absurd; 2) că pretinde că oamenii acționează numai din interes material, ceea ce, de asemenea, este în dezacord cu faptele; 3) că reduce istoria la „factorul economic“, socotind toți ceilalți factori, cum ar fi religia, gândirea, sentimentele etc., fie neimportanți, fie determinați de cel economic, excluzând libertatea umană.

Unele formulări ale doctrinei de către Marx și Engels ar putea într-adevăr să pară vulnerabile la asemenea obiecții. Criticilor le-au dat replici în parte Engels, iar în parte, marxiștii de după el, dar nu în așa fel încât să înlăture orice ambiguitate. Totuși, obiecțiile menționate își pierd mult din forță dacă luăm aminte atent la ce întrebări răspunde materialismul istoric și la care nu.

În primul rând, el nu este și nu se pretinde a fi o cheie pentru interpretarea oricărui eveniment istoric particular. Tot ce face este să definească relațiile dintre unele componente ale vieții sociale, dar nicidecum între toate. Într-o recenzie la *Critica* din 1859 a lui Marx, Engels scria:

> Istoria înaintează adeseori în salturi și în zigzag și, dacă ar fi necesar s-o urmărim pretutindeni, am fi nevoiți nu numai să ne ocupăm de o mulțime de fapte de importanță minoră, ci să și întrerupem adesea firul ideilor… Reiese, așadar, că singura metodă potrivită de cercetare era metoda logică. În fond, însă, aceasta din urmă nu este altceva decât tot metoda istorică, dar degajată de forma istorică și de elementele întâmplătoare stânjenitoare.

Cu alte cuvinte, interpretarea dată de Marx dependenței suprastructurii de relațiile de producție este aplicabilă la arii istorice întinse și la schimbările fundamentale din societate. Ea nu pretinde că nivelul tehnologiei determină fiecare detaliu al diviziunii sociale a muncii și, prin intermediul acesteia, fiecare detaliu al vieții politice și intelectuale. Marx și Engels au gândit în ample categorii istorice și în termenii factorilor de bază ce guvernează trecerea de la un sistem la altul. Ei au crezut că structura de clasă a unei societăți date se repercuta cu necesitate, mai devreme sau mai târziu, în formele instituționale de bază, dar firul evenimentelor care duceau la aceasta depindea de o multitudine de împrejurări accidentale. După cum îi scria Marx lui Kugelmann (17 aprilie 1871)…

> … istoria universală… ar fi de natură foarte mistică dacă „întâmplarea" n-ar juca niciun rol. Aceste întâmplări intră, desigur, și ele în mersul general al dezvoltării și sunt compensate de alte întâmplări. Însă accelerarea și întârzierea depind în mare măsură de astfel de „întâmplări", între care figurează și „întâmplarea" caracterului oamenilor care se află la început în fruntea mișcării.

Engels, și el, în unele scrisori bine cunoscute, avertiza împotriva formulărilor exagerate ale așa-numitului „determinism istoric":

> Condițiile materiale de existență sunt *primum agens*, [dar] aceasta nu face imposibil ca domeniul ideilor să exercite, la rândul lui, o influență, deși secundară, asupra acestor condiții materiale. (*Scrisoarea către Conrad Schmidt*, 5 august 1890)

> Factorul hotărâtor în istorie îl reprezintă, în ultimă instanță, producerea și reproducerea vieții reale. Nici Marx, nici eu n-am afirmat vreodată mai mult. Și dacă cineva denaturează această aserțiune, susținând că factorul economic este singurul hotărâtor, preface teza de mai sus într-o frază goală, abstractă și absurdă. Situația economică este baza, dar diferitele elemente ale suprastructurii, formele politice ale luptei de clasă și rezultatele ei – constituțiile date de clasa biruitoare după câștigarea luptei etc. –, formele juridice, fără a mai vorbi de oglindirea tuturor acestor lupte reale în mințile participanților, teoriile politice, juridice, filosofice,

> concepțiile religioase și dezvoltarea lor ulterioară în sisteme de dogme, toate aceste elemente exercită, de asemenea, o influență asupra desfășurării luptelor istorice și determină, în multe cazuri, în special forma lor. Există aici o interacțiune a tuturor acestor factori, în cadrul căreia mișcarea economică, creându-și drum prin mulțimea nesfârșită de întâmplări... se impune, în cele din urmă, ca ceva necesar. (*Scrisoare către Joseph Bloch*, 21 septembrie 1890)

Tot așa, marile personalități care par să modeleze cursul istoriei ajung, de fapt, pe scenă pentru că societatea are nevoie de ele. Alexandru cel Mare, Cromwell și Napoleon sunt instrumente ale procesului istoric; ei îl pot afecta prin trăsăturile lor accidentale, dar sunt, în mod inconștient, agenți ai unei mari forțe impersonale pe care nu ei au creat-o. Eficiența acțiunii lor este determinată de situația în care aceasta se produce.

Așadar, dacă putem vorbi de determinism istoric, o putem face doar având în vedere elementele instituționale majore. Nivelul tehnic al secolului al X-lea fiind cel care a fost, pe atunci nu puteau să apară o Declarație a Drepturilor Omului sau Codul lui Napoleon. Așa cum se știe, în societăți cu aproximativ același nivel tehnologic pot exista, în fapt, sisteme politice mult diferite. Cu toate acestea, dacă luăm în considerare trăsăturile esențiale ale acestor societăți, și nu detaliile accidentale ce țin de caracterul personal, tradiție și împrejurări, va reieși, din punctul de vedere al materialismului istoric, că în toate privințele decisive ele se aseamănă sau manifestă tendința de a se asemăna.

Cât despre acțiunea reflexă a suprastructurii asupra modului de producție, nici în cazul ei nu trebuie uitată precizarea „în ultimă instanță". Este posibil, de pildă, ca statul să acționeze în așa fel încât fie să stimuleze, fie să frâneze schimbările sociale cerute de nivelul forțelor productive. Eficiența acțiunii sale va varia în funcție de circumstanțe „accidentale", dar, până la urmă, factorul economic va precumpăni. Dacă examinăm istoria dintr-o perspectivă panoramică, ea ne apare ca un vălmășag de evenimente haotice, printre care, însă, analistul poate sesiza anumite tendințe dominante, inclusiv interrelațiile fundamentale despre care vorbea Marx. El va observa, bunăoară, că formele juridice aproximează în mod constant situația în care ele servesc cel mai bine interesele claselor dominante și că aceste interese se constituie în conformitate cu modul de producție, schimb și proprietate existent în respectiva societate; se va observa, de asemenea, că filosofiile și credințele și practicile religioase variază în funcție de nevoile sociale și de schimbările petrecute în instituțiile politice.

În ceea ce privește rolul pe care-l joacă în procesul istoric intențiile conștiente, punctul de vedere al lui Marx și Engels pare a fi următorul. Toate actele umane sunt guvernate de intenții specific: sentimente personale sau interese private, idealuri religioase sau preocupări pentru binele public. Dar rezultatul acestor varii acte nu reflectă intențiile vreunei persoane particulare; el este supus unui fel de regularitate statistică, detectabilă în evoluția unor mari unități sociale, dar care nu ne spune ce se întâmplă cu componentele individuale ale acestora. Materialismul istoric nu susține că motivele personale sunt neapărat ignobile sau egoiste sau că toate sunt de același fel; el nu este deloc interesat de astfel de motive și nu încearcă să prezică comportamentul individual. Îl interesează doar fenomenele de masă, care nu sunt voite conștient de nimeni, dar care se petrec conform unor legi sociale care sunt la fel de regulate și de impersonale ca legile naturii fizice. Indivizii umani și relațiile dintre ei constituie totuși singura realitate a procesului istoric, care, în cele din urmă, constă din comportamentele conștiente ale indivizilor. Totalitatea actelor lor formează un *pattern* de legi istorice diacronice, descriind trecerea de la un sistem social la cel următor, precum și de legi funcționale referitoare la interrelația unor elemente cum sunt tehnologia, formele de proprietate, barierele de clasă, instituțiile statului și ideologia.

> Oamenii își făuresc ei înșiși istoria, dar și-o făuresc nu după bunul lor plac și în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări care există independent de ei, împrejurări date și moștenite din trecut. (*Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, I)

Riguros vorbind, este greșit să se spună că materialismul istoric distinge în istorie diverși „factori" pe care apoi îi „reduce" la unul singur sau pretinde că toți ceilalți depind de el. Că o astfel de abordare este eronată, a arătat-o, printre alții, Plehanov. Așa-numiții „factori" istorici nu sunt entități substanțiale, ci abstracții. Procesul istoric este unul singur, iar toate evenimentele importante sunt alcătuite din fenomene și influențe cât se poate de variate: mentalități, tradiții, interese și idealuri. Potrivit materialismului istoric, pe scena istoriei opiniile oamenilor, obiceiurile și instituțiile sunt afectate în mod precumpănitor de sistemul existent de producție, schimb și repartiție. Aceasta este, firește, o formulare extrem de generală și care, în fond, nu face decât să marcheze opoziția dintre el și tipul de teorii care consideră că instituțiile și organizarea socială sunt, în ultimă instanță, produsul unor opinii sau al Spiritului Istoriei care

acționează în vederea atingerii scopului său. Formularea nu indică nici modul în care „existența socială a oamenilor le determină conștiința"; acest enunț se pretează la o multitudine de interpretări, chiar și după ce dăm deoparte ideea eronată că oamenii nu sunt conștient motivați de nimic altceva decât de interesul material. În particular, nu e clar dacă „determinarea" menționată în ea este teleologică sau doar cauzală. Când spunem că forme ale conștiinței, cum sunt doctrinele religioase și filosofice, „reflectă" sau „exprimă" interesele comunității sau clasei în care iau naștere, aceasta poate însemna fie că ele servesc interesele acelei comunități, adică aceasta obține avantaje din credința în ele, fie, pur și simplu, că ele sunt așa cum sunt datorită situației în care se află respectiva comunitate. Marx și Engels au explicat, de pildă, că idealurile de libertate politică au servit interesele burgheziei, pentru că dintre ele făcea parte și ideea comerțului liber și a libertății de a vinde și cumpăra forța de muncă. În acest sens, se poate spune că ideea de „libertate" a fost un instrument de susținere a expansionismului burghez. Dar atunci când Engels spune că teoria calvinistă a predestinării a fost o expresie religioasă a faptului că succesul sau falimentul comercial nu depindea de intențiile comerciantului, ci de anumite forțe economice, atunci, fie că suntem sau nu de acord cu acest enunț, se impune să recunoaștem că el nu face decât să aserteze o legătură cauzală, pentru că ideea dependenței absolute de lumea exterioară (în speță de piață, sub înfățișarea „mistificată" a Providenței) nu pare să promoveze interesul comerciantului, ci mai degrabă să-i pecetluiască neputința. De regulă, însă, atunci când fondatorii materialismului istoric interpretează fenomenele suprastructurii, ei o fac pentru a arăta că ideile, aspirațiile sau instituțiile nu doar sunt cauzate de interesele clasei respective, ci și servesc efectiv acestor interese, adică sunt funcțional adaptate nevoilor acelei clase. În plus, analogia este cu un organism fizic mai degrabă decât cu un scop uman. Ideile cu pricina acționează în avantajul celor ce cred în ele, chiar dacă sau poate tocmai pentru că faptul acesta le rămâne ascuns sau este răstălmăcit. Funcția lor este, în parte, realmente una de mistificare, de transpunere a unor interese în idealuri și a unor fapte concrete în abstracțiuni, astfel încât cei ce se folosesc de ele nu înțeleg ce anume fac și de ce.

În acest punct, firește, posibilitățile interpretative ale materialismului istoric încep să-și arate anumite limitări. Atunci, de pildă, când explică istoria religiei, el dă seama nu atât de geneza unei idei particulare, cât de faptul răspândirii ei. El nu

poate spune de ce o anumită concepție despre divinitate și mântuire s-a ivit în mintea unui evreu trăitor la periferia Imperiului Roman în epoca lui August și Tiberiu, ci urmărește să explice procesul social prin care creștinismul s-a răspândit în tot cuprinsul imperiului, iar până la urmă a și triumfat asupra lui. Teoria materialist-istorică nu poate da seama de fiecare dintre disputele dogmatice ivite între nenumăratele secte creștine, dar explică principalele tendințe ale acestor secte prin raportare la clasele sociale cărora le aparțineau adepții lor. Tot așa, ea nu poate să explice apariția și natura cutărui talent artistic particular, dar poate interpreta marile tendințe din istoria artei în lumina „viziunii despre lume", reprezentată de fiecare dintre ele, și a originilor acestei viziuni în ideologia de clasă. Limitele pe care le are folosirea teoriei despre care vorbim sunt importante, căci ar fi o amăgire dacă cineva și-ar închipui că împărțirea societății în clase ar putea vreodată să ofere explicația tuturor diferențierilor ei fără excepție. Chiar și luptele și controversele politice sunt pline de detalii care nu se lasă explicate prin conflictul de clasă, deși metoda materialismului istoric poate fi aplicată în interpretarea unor dispute fundamentale sau a perioadelor când societatea este mai mult decât de obicei polarizată în termeni de clasă.

În ce constă, așadar, după Engels și după majoritatea teoreticienilor marxiști, influența determinantă a bazei, respectiv „relativa independență" a diverselor forme de suprastructură? Această influență privește doar unele elemente ale suprastructurii, dar acestea sunt dintre cele importante. De exemplu, în orice sistem politic, clasa posedantă va face tot ce-i stă în putință spre a configura legislația privitoare la moștenire în așa fel încât averile să rămână neatinse, și ea va face nestingherit acest lucru dacă deține integral puterea politică. Totuși, chiar și atunci când există o astfel de legătură vădită între interesul material de clasă și legislație, libertatea de acțiune e posibil să fie limitată de împrejurări accidentale cum sunt legile și cutumele tradiționale din societatea cu pricina sau credințele religioase apărute în alte epoci, dar care nu și-au pierdut încă influența. Înăuntrul suprastructurii societăților împărțite în clase acționează întotdeauna forțe antagoniste, ceea ce face ca instituțiile politice și juridice să fie îndeobște rezultatul unui compromis între interese discordante. În plus, acestea sunt, de regulă, distorsionate de tradiția care acționează ca o forță de sine stătătoare și care va fi cu atât mai mare cu cât diferitele elemente ale suprastructurii nu sunt întruchipate în instituții. Forța tradiției va fi cea mai mare în anumite materii pur ideologice, cum sunt, de pildă, opiniile

filosofice sau estetice; aici, influența bazei asupra suprastructurii va fi relativ mai slabă decât, bunăoară, în cazul instituțiilor juridice. Nu trebuie, așadar, inferat din materialismul istoric că relațiile de producție determină în mod univoc întreaga suprastructură; ele o fac doar în linii mari, excluzând anumite posibilități și încurajând anumite tendințe în detrimentul altora. Unele dintre elementele unei suprastructuri date pot să persiste aparent neschimbate de-a lungul unor formațiuni economice diferite, deși semnificația lor poate varia după împrejurări; lucrul acesta este valabil în cazul credințelor religioase și al doctrinelor filosofice. În plus, unele elemente ale suprastructurii pot dobândi autonomie datorită faptului că anumite nevoi umane îmbracă o formă independent, iar anumite valori instrumentale devin scopuri în sine. După cum a observat Marx, suma nevoilor nu este constantă, ci crește odată cu progresele în sfera producției.

> Trebuința consumului de a avea un obiect sau altul se datorează percepției acestuia. Obiectul de artă – ca oricare alt produs – creează un public care înțelege arta și e capabil să guste frumosul. Producția produce, așadar, nu numai un obiect pentru subiect, ci și un subiect pentru obiect. (*Grundrisse*, Introducere)

> La începuturile civilizației, forțele productive ale muncii sunt foarte reduse, dar tot atât de reduse sunt și cerințele, care se dezvoltă odată cu mijloacele materiale menite a le satisface și cu ajutorul lor. (*Capitalul*, I, Capitolul XIV)

Nu este nicidecum în dezacord cu ideile lui Marx sau cu materialismul istoric susținerea că, bunăoară, trebuințele estetice au ajuns să pretindă a fi satisfăcute de dragul lor înșiși, nefiind doar „aparente“ sau subordonate altor trebuințe, mai fundamentale. Or, dacă anumite valori instrumentale au devenit astfel independente, alături de nevoile fizice elementare, de condițiile biologice ale existenței, este cât se poate de firesc ca procesul de creare a lor să înceteze de a mai depinde de relații bazate, în cele din urmă, pe aceste nevoi elementare.

Caracterul funcțional al diverselor elemente ale suprastructurii nu exclude, în viziunea lui Marx, permanența anumitor creații ale culturii umane. Pentru a explica valoarea perenă a artei antice grecești, el sugerează că omenirea, aidoma individului, se întoarce cu plăcere la închipuirile din copilăria sa, pe care le știe apuse pentru totdeauna, dar pentru care continuă să simtă afecțiune. De aici, ar decurge că, în viziunea lui Marx, activitatea culturală

nu este un simplu auxiliar al dezvoltării economico-sociale, ci cuprinde și valori independente de rolul său de slujitoare a unor rânduieli sociale particulare.

Tot așa, aserțiunea că „existența socială determină conștiința" nu trebuie considerată o lege eternă a istoriei. *Critica economiei politice* descrie dependența conștiinței sociale de relațiile de producție ca pe un fapt care a existat permanent în trecut, de unde însă nu urmează că așa va trebui să fie pentru totdeauna. Socialismul, așa cum și-l reprezenta Marx, urma să lărgească enorm sfera activității creatoare din afara procesului de producție, eliberând conștiința de mistificare și viața socială de forțe reificate. În astfel de condiții, conștiința, adică voința și inițiativa conștiente ale indivizilor, avea să dețină controlul proceselor sociale, astfel încât ea urma să determine existența, și nu invers. De altfel, maxima citată pare a se raporta la conștiința ideologică, adică aceea care nu este conștientă de caracterul său instrumental. Pe de altă parte, în *Ideologia germană* se spune despre conștiință că nu poate fi niciodată altceva decât viața conștientă, adică modul în care oamenii percep niște situații apărute independent de conștiință. Poate că, totuși, aceste două formulări nu se exclud reciproc. Regula potrivit căreia existența determină conștiința poate fi privită ca un caz particular al regulii mai generale după care conștiința este totuna cu existența conștientă: un caz particular aplicabil întregii istorii trecute, în care produsele activității umane se transformau în forțe de sine stătătoare care dominau procesul istoric. Din momentul în care această dominație încetează, iar dezvoltarea socială ajunge supusă deciziilor umane conștiente, nu va mai fi adevărat că „existența determină conștiința"; va fi, însă, pe mai departe, adevărat că conștiința este o expresie a vieții, dat fiind că acesta este un principiu al epistemologiei, și nu al filosofiei istoriei. Firește, conștiința vieții este o funcție a vieții „preconștiente", nu în sensul lui Schopenhauer sau Freud, ci în sensul că gândirea și simțirea, precum și modalitățile în care ele se exprimă în știință, artă și filosofie sunt un instrument legat în mod pozitiv sau negativ cu autorealizarea omului în istoria empirică. Cu alte cuvinte, situația în care existența socială determină conștiința este una în care avem de-a face cu o conștiință „mistificată", nelămurită în privința adevăratei sale meniri și care, în consecință, acționează contrar interesului omului, potențându-i aservirea. Odată eliberată, din mijloc de înrobire, conștiința devine un mijloc de emancipare, conștientă de propria-i participare la realizarea omului și de faptul că este parte integrantă a

ansamblului existenței sociale. Ea ajunge să controleze relațiile de producție în loc să fie dominată de ele. Rămâne pe mai departe expresia și instrumentul unei vieți ce aspiră la plinătate, dar, în loc de a sărăci viața, susține această aspirație și, în loc de frână, devine o sursă de energie creatoare. Într-un cuvânt, conștiința eliberată este o conștiință demistificată și conștientă de propria-i contribuție la expansiunea posibilităților umane. Conștiința este în toate epocile un instrument al vieții, dar pe întregul parcurs al istoriei de până acum (care poate fi calificată drept preistorie) ea a fost determinată de niște relații de producție independente de voința umană. Această interpretare este, în orice caz, compatibilă cu scrierile lui Marx, deși el nu a formulat-o nicăieri în mod expres.

3. Progresul istoric și contradicțiile lui

Întregul progres de până acum (spune mai departe teoria) a fost plin de contradicții interne. El a sporit puterea totală a omului asupra naturii, dar privând majoritatea oamenilor de roadele acestei puteri și aservind întreaga umanitate unor forțe materiale obiectivate. Contrar viziunii lui Hegel, istoria nu a însemnat o cucerire treptată a libertății sociale, ci mai degrabă crescânda ei extincție.

> Se pare că, pe măsură ce omenirea supune natura, omul devine sclavul altui om sau al propriei lui josnicii. Chiar și lumina pură a științei pare că nu poate străluci decât pe fondul întunecat al ignoranței. (Cuvântarea ținută de Marx la aniversarea organului chartist The People's Paper, la 14 aprilie 1856)

Un ton similar caracterizează și scrisul lui Engels în lucrarea sa, *Originea familiei* (capitolul II):

> Căsătoria monogamă a constituit un mare progres istoric, dar, în același timp, alături de sclavie și de avuția privată, ea a inaugurat acea epocă ce dăinuiește până astăzi și în care orice progres este totodată un regres relativ, în care bunăstarea și dezvoltarea unora se înfăptuiesc cu prețul suferințelor și oprimării celorlalți.

Apoi, din nou:

> Dat fiind că baza civilizației este exploatarea unei clase de către altă clasă, întreaga ei dezvoltare se desfășoară într-o permanentă contradicție. Fiecare progres al producției înseamnă, în același timp, un regres al situației clasei asuprite, adică al marii majorități. (*Ibidem*)

> Într-adevăr, numai printr-o colosală risipă a dezvoltării individuale se poate asigura și realiza, în genere, dezvoltarea omenirii în epoca istorică nemijlocit premergătoare reconstituirii conștiente a societății omenești. (*Capitalul*, III, Capitolul V, ii)

Această latură negativă, antiumană, a progresului este o consecință ineluctabilă a muncii înstrăinate. Dar, tocmai din acest motiv, chiar și în cele mai crude aspecte ale civilizației putem sesiza travaliul istoriei care creează premisele eliberării finale a omului. Din acest punct de vedere, poate că cele mai caracteristice observații ale lui Marx sunt cele cuprinse în articolele sale privitoare la stăpânirea britanică în India. După ce descrie efectele ei devastatoare asupra pașnicelor comunități stagnante indiene, el scrie următoarele:

> Oricât de tristă ar fi, din punctul de vedere al sentimentelor omenești, priveliștea distrugerii acestor nenumărate organizații sociale pașnice, patriarhale, harnice, a destrămării lor în elementele lor componente, oricât de dureros ar fi să le vezi azvârlite într-un noian de calamități, iar pe fiecare dintre membrii lor pierzându-și, în același timp, vechile forme de civilizație, precum și sursele de existență moștenite din moși-strămoși, nu trebuie totuși să uităm că aceste idilice comunități sătești, oricât de inofensive ar părea, au constituit dintotdeauna temelia solidă a despotismului oriental, că ele au îngrădit rațiunea omenească în cadrul cel mai strâmt cu putință, transformând-o într-o unealtă docilă a superstiției, încătușând-o în lanțurile regulilor tradiționale și răpindu-i orice măreție, orice inițiativă istorică… Nu trebuie să uităm că aceste mici comunități purtau stigmatul deosebirilor de castă și al sclaviei, că ele îl subordonau pe om împrejurărilor exterioare în loc de a face din el stăpânul acestor împrejurări, că ele au transformat într-o fatalitate imuabilă, predestinată de natură, o stare socială care se autodezvoltă, creând astfel un cult primitiv al naturii, al cărui caracter degradant își găsește expresia deosebită în faptul că omul, acest stăpân al naturii, cade în genunchi înaintea maimuței Hanuman și a vacii Sabala…
>
> Problema este de a ști dacă omenirea își poate îndeplini menirea fără o revoluționare fundamentală a condițiilor sociale din Asia. Dacă nu, atunci, cu toate crimele pe care le-a săvârșit, Anglia a fost unealta inconștientă a istoriei atunci când a provocat această revoluție. Și, în cazul acesta, oricât de dureros ar fi pentru sensibilitatea noastră personală spectacolul prăbușirii unei lumi vechi, din punctul de vedere al istoriei avem dreptul să exclamăm împreună cu Goethe: *Sollte diese Qual uns quälen/ Da sie unsere Lust vermehrt?* [Chinul oare-n clești ne strânge/ Bucuria s-o sporească.] (New York Daily Tribune, 25 iunie 1853)

Reflecțiile cuprinse în aceste pasaje ne oferă o cheie importantă pentru înțelegerea interpretării marxiene a istoriei. Recunoaștem în ele ideea hegeliană de misiune istorică îndeplinită inconștient, în pofida crimelor și a pătimirilor, de către anumite popoare sau

clase. Recunoaștem și ideea de misiune sau vocație istorică a omenirii ca întreg. Mai observăm, în plus, că Marx privește mereu procesul istoric din perspectiva eliberării viitoare a omenirii, care-i servește drept unică grilă în judecarea evenimentelor curente; în particular, el nu acordă importanță cuceririlor economice ale clasei muncitoare în condițiile capitalismului decât în raport cu acest țel final. Și mai este de notat, în fine, că evaluarea istorică de către Marx a acțiunilor umane prin prisma rolului jucat de ele în pregătirea eliberării finale nu avea nimic de-a face cu o judecată morală; din punct de vedere moral, crimele imperialiștilor britanici nu erau atenuate de faptul că ele făceau mai apropiată ziua revoluției. Acesta e și punctul de vedere promovat în cuprinsul *Capitalului*, în care indignarea morală față de cruzimea și infamia exploatării stă alături de convingerea că această stare de lucruri favoriza apropierea revoluției. Înăsprirea exploatării grăbea prăbușirea capitalismului, dar, de aici, nu decurgea faptul că muncitorii care i se împotriveau acționau „în răspăr cu istoria". Totuși, acțiunea lor avea caracter progresist nu pentru că le îmbunătățea soarta și această îmbunătățire era, prin ea însăși, un lucru bun, ci pentru că ea contribuia la dezvoltarea „conștiinței de clasă" a muncitorilor, care era o precondiție a revoluției.

Marx și Engels credeau că o civilizație superioară are drepturi asupra uneia inferioare ei. Colonizarea franceză a Algeriei și victoria SUA asupra Mexicului au fost considerate de ei evenimente progresiste; în general, ei se situau de partea națiunilor „istorice" mari și împotriva popoarelor înapoiate sau a celor care, din indiferent ce motiv, nu aveau șanse de dezvoltare istorică de sine stătătoare. (De pildă, Engels spera ca Austro-Ungaria să înghită micile țări balcanice, iar Polonia, ca națiune istorică, trebuia, în opinia lor, să se reconstituie și să aducă sub dominația sa popoarele mai puțin dezvoltate de la est: lituanienii, bielorușii și ucrainenii.) Viitoarea eliberare pe care se sprijinea optimismul lor istoric nu se reducea la abolirea sărăciei și satisfacerea nevoilor umane elementare, ci însemna împlinirea destinului omenirii și dobândirea de către om a demnității și măreției sale prin luarea în stăpânire a naturii și a propriei vieți. Vedem, așadar, cum, în pofida abandonării de către Marx a vechilor formulări privind reapropriere a naturii umane, crezul său în umanitate și în împlinirea ei în cursul istoriei se alimenta din și, la rândul său, determina atitudinea sa față de evenimentele curente. Capitalismul, prin toate caracteristicile lui negative și prin multipla sa neomenie, pregătise baza tehnologică necesară

pentru ca omul să se poată emancipa de constrângere și de nevoi materiale și să-și dezvolte facultățile intelectuale și artistice considerate drept scop în sine.

> Supramunca maselor muncitorești a încetat să fie o condiție a dezvoltării avuției generale, după cum nonmunca celor puțini a încetat să fie o condiție a dezvoltării forțelor universale ale minții omenești. În felul acesta, producția bazată pe valoare de schimb se năruie și însuși procesul nemijlocit al producției materiale este dezbărat de jalnica sa formă antagonică. Începe libera dezvoltare a individualităților și, ca urmare, are loc nu o reducere a timpului de muncă necesar, în scopul creării de supramuncă, ci, în general, o reducere la minimum a muncii necesare a societății, acestei reduceri corespunzându-i, în respectivele condiții, cultivarea artistică, științifică etc. a indivizilor, datorită timpului devenit disponibil pentru toți și mijloacelor create în acest scop. (*Grundrisse*, III, 2, Caietul VII)

Astfel, calvarul istoriei nu va fi fost zadarnic, iar generațiile viitoare aveau să culeagă roadele suferințelor îndurate de predecesoarele lor.

Se impune subliniat că, în gândirea lui Marx, conceptul de „mod de producție" este un instrument de bază pentru împărțirea istoriei în perioade, precum și pentru înțelegerea ei ca un singur tot. Există totuși un punct care le-a dat bătaie de cap comentatorilor, și anume „modul de producție asiatic", la care Marx se referă în *Grundrisse* și în unele articole și scrisori ale sale din 1853. Esența sistemului asiatic, întâlnit istoricește în China, India și unele țări musulmane, constă în faptul că proprietatea privată asupra pământului este aproape necunoscută, deoarece condițiile geografice și climaterice făceau necesar un sistem de irigație pe care nu-l putea furniza decât o administrație centralizată. De aici derivă rolul special autonom al aparatului statal despotic de care depindea în mare parte economia; comerțul era dezvoltat pe o scară foarte restrânsă, nu existau orașe ca centre ale meșteșugurilor și industriei, iar burghezia autonomă era ca și inexistentă. Comunitățile sătești tradiționale se perpetuau secole de-a rândul într-o stare socială și tehnică stagnantă. Disoluția treptată a acestor comunități și a despotismului statal s-a datorat capitalismului european, și nu unor cauze interne.

Pe vremea lui Stalin, marxismul ortodox excludea cu totul „modul de producție asiatic" din schema istoriei din următoarele motive: întâi, dacă o mare parte din omenire a trăit timp de secole cu o economie de un tip cu totul *sui-generis*, nu se mai putea vorbi de o schemă uniformă de dezvoltare pentru întreaga

omenire. Progresul de la sclavagism, prin feudalism, la capitalism s-ar aplica doar unei părți a lumii, nu și restului, ceea ce înseamnă că nu putea să existe o teorie marxistă universal valabilă a istoriei. În al doilea rând, potrivit celor scrise de Marx, particularitățile sistemului asiatic se datorau unor factori geografici; dar cum putea fi susținut primatul tehnologiei față de condițiile naturale dacă acestea din urmă au putut da naștere, într-o mare parte din lume, unei forme diferite de dezvoltare socială? În al treilea rând, Marx spunea despre sistemul asiatic că a dus la împotmolirea țărilor respective într-o stagnare din care le-a scos abia pătrunderea în ele a unor popoare a căror dezvoltare economică urmase o linie diferită; s-ar părea, astfel, că „progresul" nu e o caracteristică necesară a istoriei umane, ci că, în funcție de împrejurări, el poate să aibă sau să nu aibă loc. În lumina acestor considerente, „modul de producție asiatic" părea să contravină celor trei principii fundamentale pe care marxiștii ortodocși le atribuiau îndeobște materialismului istoric: rolul primordial al forțelor de producție, inevitabilitatea progresului și uniformitatea evoluției societății umane. Putea să pară că doctrina era aplicabilă doar Europei Occidentale și că însuși capitalismul era un accident, un sistem care s-a întâmplat să se ivească într-o zonă particulară, nu foarte întinsă a lumii, dovedindu-se mai apoi suficient de puternic și de expansiv pentru a se impune întregii planete. Marx însuși nu a tras această concluzie, deși – lucru semnificativ – într-o fază ulterioară a făcut observația că analiza sa din *Capitalul* era aplicabilă doar Europei Occidentale. Concluzia decurge însă în chip firesc din cele scrise de el despre sistemul asiatic. Ar putea să pară că nu avem de-a face aici decât cu un detaliu al filosofiei marxiene a istoriei, însă, dacă el este acceptat, se impune a fi revizuite un număr de stereotipuri, în special cele legate de determinismul istoric și de ideea de „progres".

4. Interpretarea monistă a relațiilor sociale

Materialismul istoric, după cum am văzut, oferă o explicație teoretică a principalilor determinanți ce pot fi folosiți în predicția liniilor generale de dezvoltare, dar nu și a unor evenimente specifice. Ca orice altă filosofie a istoriei, el nu este o teorie cantitativă și nu ne poate informa cu privire la forța relativă a factorilor ce intervin într-un proces social particular. El aspiră însă să ne facă în măsură să discernem structura fundamentală a oricărei societăți analizând relațiile ei de producție și împărțirea în clase rezultată nemijlocit din ele. Cât despre semnificația sintagmei „relații de producție", ea nu se desprinde în mod univoc din scrierile lui Marx și Engels. Acesta din urmă, în *Originea familiei*..., include în „producția și reproducția nemijlocită a vieții" nu doar producerea de unelte și de mijloace de subzistență, ci și reproducția biologică a speciei, doctrină deseori criticată de către marxiștii de mai târziu; iar în scrisoarea sa către Starkenburg, din 25 ianuarie 1894, Engels includea printre „condițiile economice" întreaga tehnică de producție și transport, precum și geografia. Aici nu este vorba de o simplă chestiune verbală privind definirea precisă a unor termeni ca „relații de producție" sau „condiții economice", ci de întrebarea dacă întreaga suprastructură este determinată de un singur tip de împrejurări sau de mai multe tipuri reciproc independente. De pildă, este aspectul social al creșterii speciei (adică instituțiile familiale și situația demografică) total dependent de modul de producție și de repartiție sau prezintă caracteristici biologice și alte caracteristici, cu consecințe proprii asupra altor fenomene sociale din sfera suprastructurii? Sau, analog, în ce măsură poate fi considerată geografia un factor independent în procesele sociale? Marx observă în *Capitalul* (vol. I, cap. XIV) că sistemul capitalist a luat naștere în zona temperată a globului, deoarece abundența de la tropice nu-i îmboldea pe oameni la eforturi care să dea naștere tehnologiei. Se pare, astfel, că, pentru Marx, anumite circumstanțe naturale sunt o condiție cel puțin necesară a unei evoluții sociale particulare. Dar, în acest caz, nivelul tehnologiei, care, în forma sa primitivă, a fost atins de toate ramurile speciei umane, nu poate fi o condiție suficientă a schimbărilor în relațiile de producție. Cele spuse aici despre geografie se aplică deopotrivă și fenomenelor demografice. Mesajul materialismului istoric pare a fi că o tehnologie dată este o cauză suficientă a unor anumite relații de producție cu condiția de a fi întrunite anumite alte

condiții geografice sau demografice. Tot așa, aceste relații de producție sunt o cauză suficientă a anumitor trăsături esențiale ale suprastructurii politice dacă sunt satisfăcute anumite alte condiții, ținând, spre exemplu, de conștiința sau tradițiile unui popor sau de situația lui prezentă. După cum se vede, valoarea interpretativă a materialismului istoric iese în evidență doar în analize particulare în care se pot discerne și diverși alți factori, și nu în premisele generale care prescriu doar direcția cercetării.

În sfârșit, materialismul istoric, ca ansamblu de principii călăuzitoare ce îndreaptă atenția asupra unui tip particular de interrelații, trebuie distins de materialismul istoric ca teorie ce trasează cursul de bază al evenimentelor umane de la comunitatea primitivă până la societatea fără clase. Această panoramă a istoriei lumii se sprijină pe premisa că, dacă examinăm evoluțiile la o scară temporală destul de întinsă, ele pot fi explicate prin schimbări și ameliorări în mijloacele de satisfacere a nevoilor materiale și că, dincolo de un anumit nivel tehnologic, aceste evoluții îmbracă forma luptei între clase cu interese antagonice.

5. Conceptul de „clasă“

În scrisoarea sa din 5 martie 1852 către Joseph Weydemeyer, Marx precizează că nu el a descoperit existența claselor sau a luptei de clasă; el a dovedit doar că existența claselor se leagă de anumite faze istorice de dezvoltare a producției, că lupta de clasă duce la dictatura proletariatului și că această dictatură constituie trecerea la o societate fără clase.

Nici Marx, nici Engels nu au definit vreodată cu claritate conceptul de clasă, iar capitolul ultim al volumului III al *Capitalului*, care urma să trateze această chestiune, se curmă brusc după trei sau patru alineate. În el, Marx formulează întrebarea: „Ce anume face ca muncitorii salariați, capitaliștii și latifundiarii să reprezinte cele trei mari clase sociale?“ La prima vedere, continuă el, ar părea că ei se caracterizează prin identitatea surselor de venit în cadrul fiecărei clase: salariile, profitul, respectiv renta funciară. Dar, citim mai departe, din acest punct de vedere, medicii, funcționarii publici și mulți alții ar constitui clase distincte, definite, în fiecare caz, prin sursa respectivă de venit. De unde se vede că acest criteriu este, în orice caz, insuficient.

Kautsky, care a reluat discuția din punctul în care o lăsase Marx și a încercat să reconstituie ideile acestuia, a ajuns la următoarea concluzie (*Interpretarea materialistă a istoriei*, IV, i, 1-4).

Conceptul de clasă are un caracter polar, adică o clasă există numai prin opoziție cu o alta. (Ar fi, așadar, absurd să vorbim despre o societate formată dintr-o singură clasă; o societate nu poate fi decât ori fără clase, ori compusă din cel puțin două clase reciproc ostile.) O colectivitate umană nu devine clasă pentru simplul fapt că veniturile membrilor ei provin din aceeași sursă; ea mai trebuie să se afle în stare de conflict cu o altă clasă sau cu alte clase în chestiunea distribuirii venitului. Dar nici aceasta nu este de-ajuns. Dat fiind că muncitorii, capitaliștii și latifundiarii își obțin, în fapt, toți veniturile din aceeași sursă, și anume din valoarea creată de munca muncitorilor, și dat fiind că modul de repartiție a acestei valori depinde de cine deține mijloacele de producție, criteriul ultim îl constituie proprietatea. În consecință, avem, pe de o parte, clasele posedante care dețin mijloacele de producție și, ca atare, își însușesc plusvaloarea creată de munca muncitorilor, iar pe de altă parte, clasa celor exploatați, care nu posedă decât forța lor de muncă și care sunt nevoiți să o vândă. Potrivit acestui criteriu mai putem distinge clase intermediare, formate din cei care, precum micii țărani sau meșteșugari, posedă anumite mijloace de producție, dar nu folosesc muncă salariată; aceștia nu se bucură de rezultatele muncii neplătite a altora, ci creează valori prin munca proprie sau cea a familiilor lor. Aceste clase intermediare au o conștiință divizată; în calitatea lor de proprietari de mijloace de producție înclină spre solidaritatea cu capitaliștii, iar de muncitori le apropie faptul că trăiesc din propriile eforturi, și nu din plusvaloarea produsă de alții. Capitalismul tinde constant să deposedeze aceste clase de mijloc de micul lor avut și să le coboare la statutul clasei muncitoare, oferind doar unei minorități posibilitatea de a pătrunde în rândul exploatatorilor.

Marx aborda problema claselor prin prisma situației din Marea Britanie, pe când Kautsky avea în vedere Germania și restul Europei Centrale. Criteriul proprietății asupra mijloacelor de producție și al utilizării muncii salariate ne permite să distingem între exploatatori, exploatați și cei situați între aceste categorii, dar nu distinge între capitaliști și latifundiari, de vreme ce și unii, și ceilalți, fiind proprietari de mijloace de producție, inclusiv de pământ, își însușesc orele de supramuncă neplătite. De bună seamă, opoziția de clasă dintre aceste două grupuri diferă de cea dintre ei și muncitori: ambele clase posedante sunt interesate în maximizarea exploatării și a plusvalorii. Așa se face că, în vremuri de criză, ele formează un front comun împotriva proletariatului, deși acesta din urmă se poate alia vremelnic cu una dintre ele

împotriva celeilalte, de exemplu cu burghezia în vederea câștigării de libertăți politice în situațiile în care își mai păstrează puterea instituțiile feudale. Sursa ultimă a venitului capitaliștilor și al moșierilor este aceeași: plusvaloarea creată de muncitori; iar potrivit teoriei lui Marx, același este și cazul bancherilor, al comercianților și al celor care acordă împrumuturi bănești cu dobândă. Clasele exploatatoare diferă însă între ele după modul de însușire a profitului. Numai capitalul industrial o face schimbând munca obiectivată contra muncă vie, pe când moșierul sau cămătarul trăiesc din rentă, neluând deloc parte la procesul de schimb. S-ar părea, așadar, că, potrivit intențiilor lui Marx, se impune să distingem între criterii primare și criterii secundare ale împărțirii societății în clase. Criteriul primar îl constituie puterea de a controla mijloacele de producție și de a beneficia, în consecință, de valorile create de supramunca altora. Acest criteriu plasează de o parte toate clasele exploatatoare, adică cele care profită de supramuncă: reprezentanții capitalului industrial și comercial și latifundiari. De cealaltă parte, se plasează cei ce-și vând forța de muncă, adică salariații și micii țărani, meșteșugarii etc., care folosesc mijloace de producție proprii. Prima categorie se divide, potrivit celui de-al doilea criteriu, în cumpărătorii direcți ai forței de muncă (capitaliștii industriali) și cei ce-și apropriază plusvaloarea în mod indirect, ca proprietari de pământ sau de capital. În cadrul celei de-a doua categorii, muncitorii salariați sunt separați de ceilalți prin aceea că nu posedă deloc mijloace de producție.

În forma lui generală, primul criteriu este aplicabil și formațiunilor sociale precapitaliste, ca sclavagismul și feudalismul, pe când criteriile secundare sunt specifice modului de producție capitalist.

Definirea claselor nu este nicidecum o chestiune pur verbală sau metodologică. Nevoia de definire izvorăște din observarea faptelor luptei de clasă; este vorba de a determina criteriile care disting în termeni practici grupurile ale căror antagonisme sunt definitorii pentru procesele istorice de bază.

O altă trăsătură esențială a unei clase este că ea manifestă solidaritate spontană în opoziția ei față de alte clase, deși aceasta nu împiedică existența de rivalități între membrii ei individuali. În volumul III al *Capitalului*, Marx descrie baza economică a solidarității clasei capitaliste; rata profitului se egalizează între toate sferele producției și fiecare capitalist participă la profit în conformitate cu volumul său de capital.

> Fiecare capitalist, la fel ca totalitatea capitaliștilor din fiecare sferă distinctă de producție, este interesat, în ce privește exploatarea întregii clase muncitoare de către întregul capital și în ce privește gradul acestei exploatări, nu numai dintr-o simpatie de clasă, ci și direct, din punct de vedere economic… Un capitalist care, în sfera lui de producție, n-ar întrebuința niciun capital variabil și, prin urmare, niciun muncitor [ipoteză, desigur, exagerată] ar fi tot atât de interesat în ce privește exploatarea clasei muncitoare de către capital și ar realiza profitul tot din supramunca neplătită ca un capitalist care [altă ipoteză exagerată] ar întrebuința numai capital variabil, adică și-ar cheltui întregul capital în salarii. (*Capitalul*, III, Capitolul X)

Ciocnirea de interese dintre capitaliștii individuali este în chip firesc ținută în frâu în situațiile dominate de antagonismul dintre exploatatori și exploatați ca întreg. Cu toate acestea, este inevitabil ca interesele lor individuale să se ciocnească; la fel și cele ale muncitorilor, de pildă atunci când există șomaj acut. Atâta doar că, în timp ce rivalitatea dintre capitaliști nu dăunează prin ea însăși intereselor capitalului în ansamblu, concurența dintre muncitori este nocivă pentru interesele clasei muncitoare. De unde decurge că, la aceștia din urmă, conștiința de clasă este mult mai importantă pentru realizarea intereselor lor de clasă decât în cazul exploatatorilor. Împărțirea făcută de socialiștii utopici după criteriul bogăției este total străină gândirii lui Marx. Nu partea din venitul național ce revine unei persoane determină locul ei în sistemul de clasă, ci partea respectivă este determinată de locul deținut. E posibil ca, în anumite împrejurări, un mic meseriaș să câștige mai puțin decât un muncitor calificat, dar asta nu afectează apartenența lor de clasă. Consumul de lux nu este nici el o determinantă de clasă, dovadă fiind „ascetismul eroic“ al burgheziei în perioada ei timpurie. În al doilea rând, clasa nu este determinată de distincția saint-simonistă dintre persoanele active și trântori. Un capitalist poate îndeplini anumite funcții de management esențiale sau poate angaja pe altcineva care să le îndeplinească în locul său; opțiunea între aceste două posibilități poate conta pentru randamentul firmei sale, dar nu afectează poziția sa de clasă. Îndeplinirea de funcții manageriale nu este nici condiție suficientă, nici necesară pentru apartenența la clasa capitaliștilor.

O condiție esențială pentru existența unei clase este existența măcar incipientă a conștiinței de clasă, a unei percepții fie și elementare a interesului comun și a opoziției colective față de alte clase. Ce-i drept, o clasă poate exista și numai „în sine“, fără a fi și clasă „pentru sine“, adică conștientă de rolul său în procesul social

de producție și repartiție. Dar pentru a se putea vorbi de o clasă, trebuie neapărat să existe o reală comunitate de interes, manifestată în practică. Dacă membrii ei sunt izolați unii de alții, o clasă nu are decât o existență potențială. După cum scria Marx în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, Secțiunea VII…

> … țăranii parcelari formează o masă imensă ai cărei membri trăiesc în aceleași condiții, dar fără a intra în raporturi variate unii cu alții. Modul lor de producție îi izolează unul de altul în loc de a-i pune în contact unii cu alții… Astfel, marea masă a națiunii franceze este formată din simpla adunare a unor mărimi denumite la fel, așa cum, de pildă, dintr-un sac cartofii formează un sac de cartofi. În măsura în care milioane de familii trăiesc în condiții economice de existență care separă felul lor de viață, interesele și cultura lor de acelea ale celorlalte clase, opunându-li-se în mod dușmănos, aceste milioane de familii formează o clasă. În măsura în care există doar o slabă legătură între acești țărani parcelari, iar identitatea intereselor lor nu duce la unitate, nu există, deci, o solidaritate națională și o organizare politică, ei nu formează o clasă. Ei sunt, deci, incapabili să-și impună interesul de clasă în numele lor propriu, fie printr-un parlament, fie printr-o convenție. Ei nu se pot reprezenta singuri; ei trebuie să fie reprezentați. Reprezentantul lor trebuie să apară, în același timp, ca stăpân al lor, ca o autoritate peste ei, ca o forță guvernamentală neîngrădită.

Pe de altă parte, existența unei lupte de clasă politice nu este, în concepția lui Marx, o condiție necesară a realității împărțirii în clase.

> În vechea Romă, lupta de clasă se desfășura numai în sânul unei minorități privilegiate, între bogații liberi și săracii liberi, în timp ce marea masă productivă a populației, sclavii, nu constituia decât un piedestal pasiv pentru acești luptători. (Prefața la ediția a doua)

Totuși, Marx considera sclavii o clasă.

Marx privea împărțirea în clase drept împărțirea esențială, dar nu singura, în toate societățile în care există clase. Înăuntrul fiecărei clase există grupuri ale căror interese se află în conflict, de pildă, capitaliștii industriali și cei bancari. Printre cei ce își obțin venitul din renta funciară există, mai departe, diviziuni între proprietarii funciari, proprietarii de mine și proprietarii de imobile. Clasa muncitoare este împărțită după ramuri industriale și după gradele diferite de calificare și nivelurile de salarizare. Liber-profesioniștii și angajații permanenți sunt, iarăși, categorii separate. Intelectualitatea, în viziunea lui Marx, nu este, ca atare, o clasă, ci este divizată în funcție de clasele în serviciul cărora lucrează. Într-un cuvânt, diviziunile din societate sunt infinit de complexe. Totuși, Marx susținea că, de-a lungul întregii istorii a societăților antagoniste, adică a tuturor în afara comunităților

primitive, împărțirile în clase au fost principalul factor determinant al schimbării sociale. Întreaga sferă a suprastructurii – viața politică, războaiele și conflictele, sistemele constituționale și juridice, precum și producția intelectuală și artistică de orice fel – a fost dominată de împărțirea în clase și de consecințele ei. Nici aici, firește, nu se poate opera decât cu caracteristici calitative, dat fiind că nu există posibilitatea de a măsura importanța relativă a diferitelor forme de stratificare socială în determinarea aspectelor particulare ale suprastructurii.

Din cele spuse, ar părea să decurgă că simpla dispariție a împărțirii în clase prin abolirea proprietății private asupra mijloacelor de producție nu ar face să dispară toate sursele de antagonism social, ci doar cele mai importante, datorate gradelor de control diferite asupra plusvalorii. Marx credea însă că dominația sistemului de clasă este de așa natură încât suprimarea ei ar înlătura toate celelalte surse de antagonism și ar crea o unitate a vieții sociale, unde libertatea unui om nu ar fi limitată de libertatea altuia.

6. Originea claselor

O condiție necesară, deși nu și suficientă, a apariției deosebirilor de clasă a constituit-o atingerea unui stadiu în dezvoltarea tehnologiei la care a devenit posibilă însușirea roadelor supramuncii. Engels discută această chestiune în *Originea familiei* și în *Anti-Dühring*. Eugen Dühring sugerase că la originea claselor s-a aflat folosirea forței și oferise drept ilustrare exemplul a doi indivizi inegal înzestrați de natură. Engels s-a opus acestei teorii, considerând-o nefondată și eronată. Nici proprietatea privată, nici exploatarea, spunea el, n-au fost rezultatul violenței. Proprietatea avea la bază producția care depășea nevoile producătorilor, iar exploatarea presupunea inegalitatea în privința proprietății. Cât despre clase, ele au luat naștere în multiple feluri. La început, producția de mărfuri a dus la inegalitatea averilor, care s-a transmis apoi din generație în generație, făcând astfel posibilă apariția unei aristocrații ereditare, nu prin violență, ci ca urmare a cutumei. În al doilea rând, comunitățile primitive au fost nevoite să încredințeze apărarea lor unor indivizi desemnați anume, iar funcțiile astfel create au constituit germenele puterii politice. Niște instituții de apărare și administrație la început socialmente necesare au devenit cu timpul stări ereditare, independente de societate și, oarecum, aflate deasupra ei. În al treilea rând, diviziunea naturală a muncii a îmbrăcat o formă de clasă atunci

când progresul tehnic și dezvoltarea economică au făcut posibilă munca servilă procurată prin cucerire. Sclavia a făcut posibilă pentru prima dată o diviziune reală între industrie și agricultură, iar prin aceasta și întregul sistem politic și cultura lumii antice; ea a fost, așadar, o condiție a uriașului progres de până acum al civilizației. Dar, în toate formele în care au luat naștere diviziunile de clasă, originea lor ultimă a fost diviziunea muncii. Aceasta a fost condiția întregii evoluții a umanității și, ca atare, cauza proprietății private, a inegalității, exploatării și asupririi.

7. Funcțiile statului și abolirea lui

Împărțirea în clase a dus cu timpul la crearea unui aparat de stat. Retrasând evoluția societății primitive pe linia explorărilor lui L.H. Morgan, Engels sugerează că statul a apărut în urma destrămării organizației democratice a tribului. În acest proces au acționat mai mulți factori: inițial, după cum am arătat deja, transformarea unor funcții în stări ereditare, apoi necesitatea de apărare a avuturilor dobândite în diverse moduri. Statul, ca instrument de constrângere pus în slujba unor interese de clasă, presupune cel puțin rudimente ale împărțirii în clase. Aparatul de autoritate și folosirea forței pentru a-i ține supuși pe sclavi au o origine economică. Cucerirea este și ea o cale pe care poate lua naștere un stat, dar, în forma lui tipică, acesta se naște datorită antagonismelor de clasă înăuntrul uneia și aceleiași comunități. Statul consfințește avutul și privilegiile dobândite, apărându-le împotriva tradiției comuniste din societățile precursoare și creând condiții pentru creșterea averilor private și a inegalității.

> Dat fiind că statul a luat ființă din nevoia de a ține în frâu antagonismul dintre clase, de asemenea, dat fiind că a luat ființă chiar în conflictul dintre clase, el este, de regulă, statul clasei celei mai puternice, al clasei dominante din punct de vedere economic, care, cu ajutorul lui, devine dominantă și din punct de vedere politic, dobândind astfel noi mijloace pentru oprimarea și exploatarea clasei asuprite. (*Originea familiei*, IX)

În cazul statului burghez, această funcție de apărare a privilegiilor clasei posedante este cât se poate de vizibilă și vitală pentru structura lui politică. După cum scriau Marx și Engels în 1850, recenzând o carte a lui E. Girardin…

> … statul burghez nu este altceva decât o asigurare reciprocă a burgheziei împotriva propriilor membri individuali și a claselor de exploatați, o asigurare care devine, inevitabil, tot mai costisitoare și, în aparență,

independentă de societatea burgheză, căreia îi vine din ce în ce mai greu să-i țină în stare de supunere pe cei exploatați. (Neue Rheinische Zeitung Politisch-ökonomische Revue nr. 4/1850)

Drept urmare, deși trebuie în continuare îndeplinite funcțiile inițiale, socialmente necesare, care, devenind autonome, au dat naștere puterii politice, nu ele sunt cele definitorii pentru caracterul statului. Pentru că, prin ele însele, aceste funcții nu cuprind niciun element de putere politică, iar autonomizarea lor nu ar fi dus la crearea unui aparat de stat dacă nu ar fi existat nevoia de a apăra clasele privilegiate.

Chiar și în societatea burgheză, după cum observă Marx în legătură cu lovitura de stat a lui Ludovic Napoleon, se poate întâmpla ca aparatul birocratic să-și afirme independența față de clasa în slujba căreia se află. Situațiile de acest fel pot fi însă explicate și ele prin interese de clasă. Burghezia poate să abandoneze forma de stat parlamentară și să încredințeze exercitarea directă a puterii politice unei birocrații autonomizate dacă acest lucru se dovedește necesar păstrării poziției sale economice în sensul de clasă.

Dacă definim în acest fel rosturile statului, se desprind de aici două concluzii de mare importanță pentru doctrina lui Marx: dispariția statului într-o societate fără clase și necesitatea sfărâmării prin revoluție a aparatului de stat existent.

Prima dintre aceste concluzii este evidentă: odată abolită împărțirea în clase, nu mai este nevoie de instituții care au drept funcție menținerea ei și asuprirea claselor exploatate.

Primul act prin care statul se manifestă, realmente, ca reprezentant al întregii societăți – luarea în stăpânire a mijloacelor de producție în numele societății – este, în același timp, și ultimul său act independent ca stat. Intervenția unei puteri de stat în relațiile sociale devine, rând pe rând, de prisos în toate domeniile și încetează apoi de la sine. În locul guvernării asupra persoanelor, apar administrarea lucrurilor și conducerea proceselor de producție. Statul nu este „desființat", el dispare treptat. (F. Engels, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*, III.)

Statul nu este etern, ci este o componentă vremelnică a civilizației, care va dispărea odată cu împărțirea societății în clase, ajungând – după cum se exprima Engels – „la muzeul de antichități, alături de roata de tors și de toporul de bronz". (*Originea familiei…*, IX.)

După cum vedem, dispariția statului nu înseamnă dispariția funcțiilor administrative necesare gestionării producției; aceste funcții nu vor mai fi însă exercitate de o putere politică. Astfel de

formulări presupun o situație în care vor fi dispărut toate conflictele sociale, ceea ce vine în sprijinul interpretării potrivit căreia Marx și Engels considerau că abolirea deosebirilor de clasă va duce totodată la dispariția tuturor celorlalte surse de conflict social.

În al doilea rând, suprastructura politică în calitate de aparat coercitiv nu poate fi reformată în așa fel încât să înceapă a servi interesele clasei exploatate; ea trebuie sfărâmată prin violență revoluționară. Marx, după cum am văzut mai înainte, a ajuns la această concluzie în timpul Comunei din Paris. Lichidarea statului burghez este un pas spre abolirea statului în general, dar, pe perioada în care clasa muncitoare victorioasă mai luptă încă împotriva exploatatorilor, ea trebuie să posede propriul mijloc de constrângere, care, pentru prima dată în istorie, va fi un instrument al majorității. Mijlocul acesta este dictatura proletariatului, în cadrul căreia acesta din urmă folosește forța fără a-și ascunde țelul de a desființa cu totul clasele sociale. Trecerea la societatea socialistă, deși este pregătită de dezvoltarea economiei capitaliste, nu se poate înfăptui doar prin procesul economic, ci presupune neapărat transformări în sfera suprastructurii. Precondiția pozitivă pentru socialism creată de economia capitalistă este un grad înalt al tehnologiei și al cooperării în procesul productiv; cauzele lui negative rezidă în contradicțiile interne ale capitalismului și în conștiința de clasă a proletariatului. Trecerea însăși nu este un act economic, ci unul politic; totuși, după cum spune aforistic Marx, „violența este moașa oricărei societăți vechi care poartă în pântece una nouă. Însăși violența constituie o putere [*Potenz*] economică." (*Capitalul*, I, Cap. XXIV, 6.)

În 1895, cu câteva luni înainte de moarte, Engels a scris o introducere la cea de a doua ediție a lucrării lui Marx *Luptele de clasă din Franța, 1848–1850*, pe care reformiștii au invocat-o ulterior ca dovadă că Engels a înlocuit ideea violenței revoluționare cu cea a cuceririi puterii de către proletariat prin mijloace parlamentare. În acel text, el spune că, după revocarea legislației antisocialiste în Germania și având în vedere succesele social-democrației în alegeri, „insurecția de tip vechi, lupta de stradă pe baricade, care, până în 1848, pretutindeni hotăra în ultimă instanță deznodământul ei, este în mare măsură perimată". Șansele insurgenților în luptele de stradă ajunseseră mai slabe decât erau în trecut și, în orice caz, o răzvrătire a unei avangarde puțin numeroase nu putea duce la prefacerea societății. O asemenea prefacere necesita o participare conștientă, rațională a

maselor, încât ar fi greșit ca partea cea mai luminată a proletariatului să fie sacrificată în lupte de stradă; ceea ce trebuia făcut era să se continue înaintarea prin mijloace legale în parlament și în propaganda de teren, acumulând puteri pentru înfruntarea decisivă. „Noi, «revoluționarii», «rebelii», reușim mai bine cu mijloacele legale decât cu cele ilegale și cu răscoale."

În mod neîndoielnic, Engels punea un mare accent pe mijloacele pașnice de consolidare a mișcării muncitorești; și nu excludea, cel puțin în cazul Germaniei, posibilitatea cuceririi puterii prin mijloace nonviolente. Dar schimbarea de perspectivă motivată de succesele electorale ale social-democraților germani nu este atât de mare cum pare la prima vedere. Să observăm, mai întâi, că Engels își limita aceste speranțe la Germania, așa cum odinioară Marx le limitase pe ale sale la Marea Britanie, SUA și Olanda. Să observăm, în al doilea rând, că el nu considera inevitabilă concluzia că puterea va fi cucerită prin mijloace parlamentare; realizarea acestei posibilități depindea pe de-a-ntregul de atitudinea burgheziei, încât rămânea deschisă și posibilitatea unei revoluții violente. În al treilea rând, deși se aștepta la un „conflict decisiv" sub forma preluării puterii de către clasa muncitoare, el credea în posibilitatea ca schimbarea vizată să fie un act nesângeros datorită forței acestei clase, conștiinței sale foarte evoluate și capacității sale de a obține sprijinul claselor mijlocii inferioare. El nu a repudiat ideea de revoluție necesară în principiu și inevitabilă în practică, dar dobândise convingerea că ea ar putea să fie una nonviolentă. Nu a spus nicăieri, explicit, despre clasa muncitoare că ar putea cuceri puterea prin simpla obținere a majorității în alegeri, și nu putem spune cu certitudine că a nutrit acest gând; fără îndoială, însă, că acorda mai multă importanță decât în trecut mijloacelor pașnice ale luptei de clasă. Dacă se aștepta într-adevăr la câștigarea puterii prin mijloace electorale, aceasta ar fi însemnat o schimbare radicală de poziție; dar, nici chiar în acest caz, nu i-am putea atribui ideea unei cooperări între clase sau a stingerii conflictului de clasă.

Indiferent de ce și cum au gândit despre mijloacele prin care proletariatul urma să obțină victoria, pentru Marx și Engels statul nu a însemnat niciodată mai mult decât un instrument; spre deosebire de Hegel sau de Lassalle, ei nu-l considerau a fi prin el însuși o valoare și nici nu-l identificau cu societatea; vedeau în el doar o formă istorică, trecătoare, de organizare socială. Existența socială a omului nu era nicidecum totuna cu existența lui politică; dimpotrivă, statul, ca atare, era expresia politică a unei situații în care puterile omului, materializate în operele lui, i se opuneau

acestuia ca niște lucruri exterioare; era, așadar, expresia supremă a înstrăinării sociale. Dacă proletariatul biruitor avea nevoie de un vremelnic mijloc de constrângere, acest mijloc era gândit ca reprezentând dominația exercitată efectiv de majoritatea societății. De fapt, întreaga menire a acestei dominații era aceea de a-și pregăti propria extincție și de a pune capăt politicului ca sferă aparte a vieții umane. Teoria statului a lui Marx se vădește, astfel, a fi o reluare și dezvoltare a ideilor enunțate de el în limbaj filosofic în 1843, în *Contribuții la problema evreiască*. Indivizii umani reali, singurii „subiecți" veritabili, vor reabsorbi în ființa lor esența generică a omului, care, până atunci, a sălășluit în sfera înstrăinată a vieții politice. Caracterul social al energiilor individuale din oameni va înceta să se mai exprime într-o creație politică înstrăinată; bărbații și femeile își vor îndeplini misiunea lor în societate în mod nemijlocit, și nu pe un tărâm anume creat în acest scop, într-un cuvânt, viața privată și cea de comunitate vor fi integrate la nivelul fiecărui individ uman. Esența generică a omului se va topi cu totul în viețile indivizilor, iar distincția dintre viața privată și cea publică va dispărea. Abolirea diviziunilor de clasă este o condiție necesară și suficientă a acestei reîntoarceri la concret.

8. Comentariu asupra materialismului istoric

În expunerea de până aici a principiilor centrale ale materialismului istoric, m-am străduit să interpretez această doctrină cât mai simpatetic cu putință. Bunăoară, nu am luat în sens literal anumite formulări comprimate sau aforistice ale lui Marx și Engels, care par să aserteze în mod dogmatic și neargumentat că fiecare amănunt al procesului istoric este rezultatul sistemului de clasă, determinat, la rândul său, de dezvoltarea tehnologică a societății. Când Marx spune în *Mizeria filosofiei* că moara acționată cu mâna „produce" societatea feudală, iar cea acționată cu aburi, societatea capitalistă, firește că nu am luat spusa sa în sens literal. Ambele aceste feluri de mori produc făină și ambele pot coexista într-o societate care, la rândul ei, poate avea caracteristici precumpănitor feudale sau precumpănitor capitaliste. Când Engels, în discursul său funebru, spunea că marele merit al lui Marx constă în a fi descoperit că „înainte de a se îndeletnici cu politica, știința, arta sau religia, oamenii trebuie să mănânce, să bea, să aibă adăpost și haine", este greu să luăm acest mod de exprimare drept o dovadă în sprijinul materialismului istoric și nu se vede de ce repetarea maximei

primum edere, deinde philosophari ar trebui considerată o descoperire nemuritoare. Ar fi meschin să atacăm doctrina marxistă cu referire la astfel de formulări privite izolat.

La un nivel mai important, își fac loc însă o seamă de îndoieli și obiecții. Majoritatea teoreticienilor marxiști l-au urmat pe Engels vorbind despre „influența reciprocă" dintre bază și suprastructură, despre „relativa independență" a acesteia din urmă și despre faptul că ea este determinată de factori economici „în ultimă instanță". După cum am văzut, termeni precum „factori economici", „bază" și „suprastructură" nu sunt nicidecum neechivoci, iar formularea însăși este, în orice caz, susceptibilă de controverse serioase. S-ar părea că a spune că există o interacțiune între relațiile de producție și „suprastructură" înseamnă a rosti un truism pe care toată lumea ar fi dispusă să-l accepte și care nu cuprinde nimic specific marxist. Diversele evenimente istorice – războaie, revoluții, schimbări religioase, ascensiuni și prăbușiri de state și imperii, curente artistice și descoperiri științifice – pot fi explicate rațional prin numeroase circumstanțe, neexcluzând tehnologia și conflictele de clasă; aceasta este o platitudine pe care niciun credincios, niciun materialist sau indiferent ce alt filosof al istoriei n-ar tăgădui-o decât dacă ar fi un adept fanatic al vreunui „factor unic". Faptul că, de regulă, cărțile și piesele de teatru nu pot fi înțelese fără a cunoaște împrejurările istorice și conflictele sociale din epocile în care au fost scrise fusese evidențiat, cu mult înainte de Marx, de către o seamă de istorici francezi și de alte naționalități, dintre care unii fuseseră conservatori în politică. Se impune, prin urmare, să ne întrebăm ce este, până la urmă, riguros vorbind, materialismul istoric. Dacă el pretinde că fiecare detaliu în parte al suprastructurii poate fi explicat, într-un fel sau altul, ca rezultat necesar al „bazei", asta sună ca o absurditate în sprijinul căreia nu s-ar putea invoca temeiuri cât de cât serioase; iar dacă, după cum sugerează unele remarci ale lui Engels, nu implică un determinism absolut în acest sens, atunci nu e mai mult decât un fapt recunoscut de cunoașterea comună. Așadar, interpretat în mod rigid, el contravine exigențelor elementare ale raționalității; iar interpretat în mod lax, este un simplu truism.

Modul tradițional de evitare a acestei nefericite dileme constă, firește, în ajustarea formulărilor prin adaosul „în ultimă instanță"; Engels însă nu a explicat niciodată cu precizie ce vrea să spună prin aceasta. Dacă această specificare înseamnă doar că relațiile de producție determină suprastructura în mod indirect, prin intermediul altor factori, obiecția că teoria susține un determinism absolut nu este înlăturată: n-are a face dacă o roată

acționează asupra unei alte roți în mod direct sau prin intermediul unei curele de transmisie. Cel mai probabil însă Engels voia să spună că determinarea nu este absolută, așadar că nu toate componentele unei civilizații sunt impuse de structura de clasă și că nu toate relațiile de producție sunt generate de nivelul tehnologic, ci, în ambele cazuri, doar cele principale. Dar atunci vine întrebarea: cum anume decidem care dintre aceste relații sunt mai importante și care mai puțin importante? Putem opta să considerăm importante acele relații pe care le specifică materialismul istoric, dar atunci alunecăm într-o tautologie sau într-un cerc vicios: baza determină acele părți ale suprastructurii care sunt determinate de bază. Avem, firește, posibilitatea de a spune că în poezia lui Verlaine importantă este nu versificația, care este „contingentă" sau tradițională, ci melancolia poetului, explicabilă prin prisma situației de clasă (exemplu răsuflat din istoria literară, așa cum o practica școala materialistă). Materialismul istoric nu ne poate spune însă de ce este important acest din urmă element, și nu primul, decât pe temeiul că pe cel din urmă este în măsură să-l explice, dar atunci avem evident de-a face cu un cerc vicios.

Mai departe, dacă relațiile de producție determină doar unele elemente ale suprastructurii, și nu pe toate, doctrina nu poate explica niciun fenomen istoric particular, dat fiind că orice fapt istoric este o acumulare de numeroase circumstanțe, ci doar anumite linii mari ale procesului istoric. În fapt, aceasta se pare că a și fost intenția principală: nu de a explica un anume război, revoluție sau mișcare de indiferent ce fel, ci doar faptul că un sistem social-economic major ceda locul unui alt asemenea sistem. Tot restul, „zigzagurile" și recăderile istorice, faptul că un proces s-a produs atunci când s-a produs, și nu cu câteva secole mai devreme sau mai târziu, luptele și eforturile particulare care l-au însoțit, toate acestea ar fi atunci tratate drept lucruri contingente de care teoria nu are a se ocupa. În acest caz, materialismul istoric nu se poate pretinde a fi un instrument de prognoză. El ar putea enunța, de pildă, în modul cel mai general că socialismul va lua în mod necesar locul capitalismului; nu ar putea oferi însă niciun fel de predicție despre când și cum anume ar urma să se producă această schimbare.

Dar chiar și după ce sfera de aplicație a materialismului istoric este astfel limitată, prin aceasta nu vor fi fost înlăturate toate obiecțiile care i se pot aduce. Cursul istoriei este unic și irepetabil, nepermițând formularea de reguli cum ar fi, de exemplu, cea potrivit căreia unei societăți sclavagiste îi urmează cu necesitate,

pretutindeni și în toate timpurile o societate bazată pe proprietatea funciară feudală. Iar dacă, pe de altă parte, spunem că istoria constă dintr-o multitudine de procese independente, căci diferite părți ale lumii au trăit timp de secole într-o izolare mai mult sau mai puțin completă unele de altele, aceasta ar fi mai degrabă de natură să infirme materialismul istoric decât să-l confirme, căci fapt e că, înainte de a fi fost invadate de europeni, societățile asiatice sau amerindiene n-au evoluat în același mod ca ale noastre și ar fi o fantezie gratuită să se afirme că și ele ar fi evoluat așa dacă ar fi fost lăsate în voia lor un timp suficient de îndelungat.

Toate analizele istorice și politice mai detaliate făcute de Marx și de Engels arată că ei înșiși nu au fost prizonieri ai propriilor formulări „reducționiste", ci au ținut seamă de tot felul de factori: demografici, geografici, de specific național etc. Atunci, de pildă, când Engels, într-o scrisoare a sa din 2 decembrie 1893, pune absența în SUA a unei mișcări socialiste pe seama unor considerații etnice, aceasta arată limpede că el nu privea conflictul dintre burghezie și proletariat ca fiind determinantul tuturor proceselor sociale, deși se aștepta ca, finalmente, acest conflict să îmbrace și în America aproximativ aceeași formă ca în Europa. Dacă această așteptare nu se adeverea, cum în fapt nici nu s-a adeverit în timpul scurs de atunci până acum, faptul, firește, putea fi pus pe seama unor „factori secundari", astfel că marxiștii au posibilitatea de a-și păstra indefinit credința în valabilitatea doctrinei în ciuda anticipărilor ei nereușite în diverse cazuri particulare. Orice eșec în predicțiile făcute de ei poate fi explicat spunând că teoria nu este o schemă rigidă, că trebuie luați în calcul o multitudine de factori etc. Numai că, dacă faptele neconvenabile pot fi cu ușurință evitate în acest fel, aceasta se întâmplă nu grație profunzimii teoriei, ci grație vaguității ei, caracteristică pe care o are în comun cu toate teoriile universale despre istorie câte au fost avansate vreodată.

Aceeași *vaguitate* permite teoriei materialist-istorice să facă diferite asumpții istorice netestabile. Când Engels, bunăoară, spune că mari personalități ca Alexandru Macedon, Cromwell și Napoleon apar atunci când situația socială o cere, aceasta nu-i decât o speculație gratuită. După ce semne ar putea fi recunoscută o astfel de „cerință", altele decât că, în fapt, aceste figuri istorice au apărut? Evident că o deducție de acest fel, bazată pe un soi de determinism universal, nu e de niciun folos în înțelegerea fenomenelor particulare.

Există și o interpretare și mai puțin riguroasă a materialismului istoric. Marxiștii au afirmat nu o dată că, potrivit doctrinei lor, relațiile de producție nu generează suprastructura, ci doar o „definesc“ în sensul negativ de limitare a opțiunilor aflate la dispoziția societății, fără a prejudicia alegerea uneia sau alteia. Dacă Marx și Engels n-au vrut să spună decât atât, doctrina se află din nou în pericolul de a deveni un truism. Toată lumea va fi de acord că formele juridice, politice, artistice și religioase pe care le cunoaștem din istorie nu pot fi imaginate în afara condițiilor sociale în care s-au ivit. Reluând un exemplu invocat deja mai înainte, Declarația Drepturilor Omului nu putea să apară la azteci sau în ambianța tehnică și socială din Europa secolului al X-lea. Totuși, faptul că există aspecte ale suprastructurii care își păstrează continuitatea în pofida unor profunde schimbări sociale este relevant pentru valabilitatea materialismului istoric chiar și în cea mai diluată versiune a lui. Creștinismul, întocmai ca islamismul, a persistat de-a lungul a numeroase sisteme sociale și economice. Firește că s-a schimbat în mai multe privințe: interpretarea Scripturii, modul de organizare și liturghia, dezvoltarea dogmei; a trecut prin crize, schisme și conflicte interne. Totuși, dacă termenul „creștinism“ poate fi în continuare folosit în mod inteligibil, înseamnă că nu s-a schimbat în toate privințele și că și-a păstrat conținutul esențial în pofida vicisitudinilor istoriei. Orice marxist admite, firește, că tradiția posedă o forță a sa autonomă, și numeroase pasaje din Marx confirmă acest lucru. Dacă, însă, obiecția poate fi înlăturată în acest fel, aceasta nu arată decât că doctrina este atât de imprecisă, încât nicio investigație istorică și niciun fapt imaginabil nu o pot infirma. Dată fiind varietatea factorilor de tot felul, „relativa independență a suprastructurii“, „influența reciprocă“, rolul tradiției, sumedenia de cauze secundare ș.a.m.d., orice fapt poate fi făcut să încapă în schemă. După cum observă Karl Popper, schema este, în acest sens, neinfirmabilă și constant autoconfirmatoare, dar tocmai de aceea lipsită de orice valoare științifică în calitate de instrument explicativ pentru ceea ce se petrece în istoria reală.

Apoi, pare extrem de improbabil ca un fapt sau o serie de fapte din câmpul ideologiei să poată fi explicate sau înțelese fără referire la anumite alte circumstanțe care sunt de natură ideologică, biologică sau sunt din vreun alt considerent nesubsumabile expresiei „în ultimă instanță“, folosită de Engels. Să luăm un exemplu simplu: în secolul al XV-lea a apărut în creștinătatea catolică o revendicare în favoarea împărtășaniei sub ambele spețe, preluată de o importantă mișcare eretică (utraquiștii). Se afirmă,

și nu fără oarecare temei, că ea exprima dorința de ștergere a deosebirii dintre cler și laicat, drept care poate fi considerată o manifestare de egalitarism. Se pune, însă, întrebarea: „De ce niște oameni doresc egalitatea?“ Răspunsul: „Pentru că sunt inegali“ ar fi o pseudoexplicație tautologică. Trebuie, prin urmare, să luăm ca pe ceva dat faptul că, în unele perioade ale istoriei, oamenii au considerat egalitatea o valoare pentru care merita luptat. Dacă o luptă este purtată de niște oameni înfometați sau lipsiți în alt fel de minimul necesar vieții, putem spune că ea este explicabilă pe temeiuri pur biologice. În schimb, dacă miza participanților se plasează dincolo de satisfacerea trebuințelor fizice, nu putem pretinde că am oferit o explicație a luptei spunând că oamenii s-au revoltat „din pricina condițiilor economice“, fără a presupune existența unei ideologii egalitare; pentru că, în lipsa acesteia, ei n-ar avea motive să dorească egalitatea. Sau, reluând un exemplu și mai simplu, de care ne-am folosit deja în alt context: clasele posedante din orice comunitate încearcă să influențeze legislația în sensul micșorării taxelor succesorale și se consideră „evident“ de ce fac acest lucru. De fapt, însă, acțiunea lor se datorează nu doar unor anumite relații de producție și existenței proprietății private, ci și preocupării pentru propriii descendenți. Această preocupare, având caracter universal, este considerată un lucru de la sine înțeles, dar, ca atare, ea nu pare a fi un fapt economic; o putem interpreta din punct de vedere biologic sau ideologic, dar nu avem temei de a o pune pe seama unui sistem economic particular sau a totalității sistemelor bazate pe motivul profitului.

Atât marxiștii, cât și criticii marxismului au relevat că noțiunea de „progres ethnic“ ca „sursă“ a schimbărilor în sfera relațiilor de producție este îndoielnică și înșelătoare. Mașina cu aburi nu a rezultat din diligența însăși, ci din munca intelectuală a inventatorilor ei. Îmbunătățirea forțelor productive este, în mod evident, rezultatul muncii intelectuale, încât a-i atribui celei dintâi primatul față de relațiile de producție și, prin intermediul lor, față de munca intelectuală este absurd, dacă luăm cuvintele în sensul lor literal. Marxiștii ortodocși, firește, replică la aceasta că progresul tehnic și munca intelectuală care îl produce rezultă din „cerințele“ societății și că inteligența creatoare care inventează instrumente mai perfecte este ea însăși instrumentul unor situații sociale. Dar, chiar dacă ar fi așa, tot nu ar însemna că „primatul“ aparține progresului tehnic; s-ar putea vorbi de o multiplicitate de legături între munca intelectuală și mediul social, dar asta nu implică vreo teorie specific marxistă privind interdependența dintre diferitele aspecte ale vieții sociale. De altfel, chiar și ideea

că societatea emite „cerințe“ de ameliorare a tehnologiei are o aplicabilitate limitată. E adevărat că progresul tehnic modern este, în linii mari, dictat de clare cerințe sociale; dar Marx însuși arată că, în formele economice precapitaliste, n-au existat stimulente în direcția progresului tehnic, pentru că în ele producția nu era subordonată creșterii valorii de schimb. Pe ce am putea sprijini, atunci, aserțiunea că progresul tehnic are loc „în mod necesar“ și că sistemul capitalist era inevitabil să apară? De ce n-ar fi putut societatea feudală să dureze la nesfârșit, într-o stare de stagnare tehnică? Marxiștii, îndeobște, răspund la asta astfel: „Apariția capitalismului e un fapt, ce rost are să vorbim la modul ipotetic?“ Dar în felul acesta chestiunea nu este lămurită. Dacă, spunând despre capitalism că nu putea să nu apară, nu vor să spună mai mult decât că, în fapt, a apărut, avem de-a face cu un abuz de limbaj. Dacă vor să spună mai mult de atât, sugerând că e vorba de o „necesitate istorică“, atunci apariția capitalismului nu dovedește că acesta a fost un fenomen istoric necesar decât dacă am accepta ideea că totul se întâmplă pentru că e necesar să se întâmple, o doctrină metafizică nedovedită pe care oricine vrea e liber s-o îmbrățișeze, dar care nu contribuie în niciun fel la explicarea istoriei.

Considerat o teorie care explică toate schimbările istorice prin progresul tehnic și toată civilizația prin lupta de clasă, marxismul e nesustenabil. Ca teorie care susține interdependența între tehnologie, relațiile de proprietate și civilizație, este o platitudine. Nu ar fi așa dacă această interdependență ar putea fi exprimată în termeni cantitativi, astfel încât efectul diverselor forțe care acționează asupra vieții sociale să poată fi măsurat. Or, nu numai că nu avem niciun mijloc de a face acest lucru, dar nici nu ne putem măcar imagina cum ar putea fi reduse aceste forțe la o unică scară. În interpretarea evenimentelor trecute sau în predicția celor viitoare, suntem nevoiți să ne mulțumim cu vagi intuiții ale simțului comun.

Toate acestea nu înseamnă însă că principiile formulate de Marx pentru cercetarea istorică ar fi goale de conținut sau lipsite de semnificație. Dimpotrivă, el a afectat profund modul nostru de a înțelege istoria și este greu de tăgăduit că, fără el, cercetările noastre ar fi mai puțin complete și ar avea mai puțină acuratețe. Există, de pildă, o deosebire esențială între a prezenta istoria creștinismului ca pe o luptă intelectuală în jurul dogmei și a interpretărilor doctrinare și a-l privi ca pe o manifestare a vieții comunităților creștine supuse la tot felul de contingențe istorice și conflicte sociale din epocile succesive. Putem spune că, deși Marx

și-a exprimat de multe ori ideile prin formule radicale și inacceptabile, el a adus o uriașă contribuție printr-o schimbare radicală a stilului gândirii istorice. Una este însă să arăți că istoria ideilor nu poate fi înțeleasă fără a privi ideile ca manifestări ale vieții comunităților în care s-au ivit și cu totul altceva să spui că toate ideile pe care le-a cunoscut istoria sunt instrumente ale luptei de clasă în sens marxian. Adevărul primei teze este universal recunoscut și de aceea îl considerăm evident, dar ea a căpătat acest statut grație gândirii lui Marx, inclusiv generalizărilor și extrapolărilor sale pripite.

Lui Marx îi revine, dacă putem spune așa, o parte de vină pentru circulația pe care au căpătat-o anumite idei simpliste și vulgarizatoare în sprijinul cărora pot fi citate numeroase pasaje din lucrările sale. Dacă luăm *ad litteram* formularea că „istoria tuturor societăților de până acum este istoria luptelor de clasă", putem interpreta într-adevăr marxismul în sensul că fiecare element din istoria tuturor civilizațiilor și din orice sferă a acestora este un aspect al luptei de clasă. Marx însuși, firește, când intra în detalii, nu împingea ipoteza sa la o extremă atât de absurdă. Fapt e că, totuși, a plăsmuit anumite formule apte să dea culoare acestei interpretări simpliste. Era posibil ca din aceste formule să se infereze că oamenii se amăgeau ori de câte ori își închipuiau că erau îmboldiți de altceva decât de interesele materiale ale clasei cu care se identificau, în mod conștient sau nu; că oamenii nu luptau niciodată „cu adevărat" pentru putere sau libertate de dragul acestora sau pentru patria lor ca atare, ci că toate aceste valori, aspirații și idealuri nu erau decât travestiuri ale unor interese de clasă. Se mai putea infera, tot așa, că organismele politice nu dezvoltau niciodată niște interese independente de clasele pe care le „reprezentau" (în pofida remarcilor lui Marx despre birocrație) și că, dacă statul juca în aparență un rol autonom în conflictele sociale, această autonomie (după cum argumentase Marx în cazul lui Ludovic Bonaparte) era doar rezultatul unui echilibru momentan de forțe în cadrul unei ascuțite lupte de clasă.

Unii istorici contemporani și unii sociologi, ca de exemplu T.B. Bottomore, sugerează că marxismul trebuie tratat nu ca o teorie atotcuprinzătoare a istoriei, ci ca o metodă de cercetare. Marx însuși nu ar fi fost de acord cu această limitare – el își privea teoria ca pe o explicație completă a istoriei universale, trecută și prezentă –, dar ea este o încercare de a raționaliza marxismul și de a-l degaja de pretențiile lui profetice și universaliste. Numai că termenul „metodă" se cere și el precizat prin limitare.

Materialismul istoric, conceput în mod suficient de lax pentru a fi la adăpost de obiecțiile menționate adineauri, nu este o metodă în sensul propriu al cuvântului, adică un set de reguli care ar duce la același rezultat dacă ar fi aplicate indiferent de cine, în ocazii diferite, la același material. În acest sens, nu există în cercetarea istorică nicio metodă generală, cu excepția, firește, a celei de identificare a surselor. Materialismul istoric, în sensul explicat mai înainte, este prea vag și general pentru a putea fi numit metodă; el este însă un valoros principiu euristic care îl îndeamnă pe cel ce studiază conflicte și mișcări de orice fel – politice, sociale, intelectuale, religioase sau artistice – să pună în legătură observațiile sale cu interese materiale, inclusiv cu cele ce derivă din lupta de clasă. O regulă de acest fel nu înseamnă că totul e, „până la urmă", o chestiune de interes de clasă; ea nu tăgăduiește rolul independent al tradiției, al ideilor sau al luptei pentru putere, importanța condițiilor geografice sau a cadrului biologic al existenței umane. Ea evită dezbaterile sterile privitoare la ce înseamnă „determinare în ultimă instanță", dar ia în serios principiul lui Marx că viața spirituală și intelectuală a oamenilor nu este autoconținută și total independentă, ci este și o expresie a intereselor materiale. Dacă – să repetăm – lucrul acesta pare evident, lui Marx îi revine meritul de a-l fi făcut așa.

De bună seamă, interpretarea pe care am oferit-o aici limitează considerabil valoarea marxismului ca instrument în explicarea trecutului. În cele ce urmează, îl vom examina ca instrument de predicție a viitorului, iar în această privință, limitările sale se arată a fi, după toate probabilitățile, și mai severe.

La o lectură atentă a scrierilor lui Marx, orice cercetător va sesiza că, potrivit viziunii sale asupra istoriei așa cum el a cunoscut-o și analizat-o, aceasta își derivă semnificația nu doar din ea însăși, ci și din viitorul care stă în fața omenirii. Trecutul îl putem înțelege numai în lumina noii lumi a unității umane spre care tinde societatea noastră – acesta e punctul de vedere al Tinerilor Hegelieni, pe care Marx nu l-a abandonat niciodată. Marxismul, așadar, nu poate fi acceptat fără viziunea viitorului comunist; despărțit de această viziune, el nu mai este marxism.

Se cuvine însă să vedem pe ce se sprijinea această profeție. Rosa Luxemburg a fost cel dintâi marxist care a semnalat că Marx nu a specificat niciodată condițiile care fac inevitabilă prăbușirea capitalismului. Chiar dacă acceptăm susținerea lui, că sistemul capitalist nu va fi niciodată în stare să preîntâmpine crizele de supraproducție, analiza pe care o face acestor crize și urmărilor lor devastatoare nu dovedește că un asemenea sistem necontrolat de

ajustare a producției la cererea de produse nu poate dăinui indefinit. Majoritatea marxiștilor au respins teoria Rosei Luxemburg potrivit căreia dăinuirea capitalismului depinde de existența piețelor necapitaliste, pe care el le ruinează. Numai că nici sărăcia, nici producția necontrolată, nici rata descrescătoare a profitului nu oferă temeiuri credinței în „inevitabilitatea" prăbușirii capitalismului și, cu atât mai puțin, credinței că rezultatul acestei prăbușiri nu poate fi decât o societate socialistă ca aceea descrisă de Marx.

Pentru Marx, ce-i drept, prăbușirea capitalismului și împărăția de o mie de ani a comunismului erau „necesare", dar într-un sens diferit de cel în care capitalismul, în viziunea sa, se dezvoltase din feudalism. Nimeni, pe vremea aceea, nu-și fixase drept scop „instaurarea capitalismului". Existaseră negustori, care doreau, toți, să vândă scump și să cumpere ieftin. Navigatorii și exploratorii cutreieraseră mările în căutare de aventuri și de comori sau pentru a extinde dominația țărilor lor peste noi teritorii. Mai apoi și-au făcut apariția industriașii avizi de profituri. Fiecare dintre acești oameni își urmărise propriul interes, dar niciunul nu fusese cu gândul la „capitalism", sistem ce s-a înfiripat treptat, ca rezultat impersonal al milioanelor de eforturi și aspirații individuale, un proces „obiectiv", în care conștiința umană nu era implicată decât într-o formă „mistificată". Necesitatea socialismului însă, așa cum o vedea Marx, era de un gen diferit. Socialismul nu putea fi adus pe lume decât de niște oameni care știau ce fac; realizarea acestei „necesități istorice" depindea de conștientizarea de către proletariat a rolului său în procesul productiv și a misiunii sale istorice. În acest unic caz privilegiat, necesitatea urma să îmbrace forma acțiunii conștiente; subiectul și obiectul schimbării istorice erau unul și același, iar înțelegerea societății era ea însăși mișcarea revoluționară a acesteia.

Deși conștiința revoluționară a proletariatului era identică cu mișcarea lui revoluționară, ea se ivea în mod necesar din dezvoltarea societății capitaliste. Misiunea istorică a proletariatului nu putea fi înfăptuită decât dacă era una pe deplin conștientă și urma o cale diferită de cea a conchistadorilor capitalismului; dar această conștiință era un rezultat inevitabil al procesului istoric.

Marx nutrea convingerea că proletariatul era destinat de către istorie să instaureze o nouă orânduire, nedivizată în clase, dar această convingere nu se sprijinea pe niciun argument. Nu era vorba de a sesiza faptul că proletariatul va continua să lupte

pentru a-și promova interesele împotriva patronilor. Conștientizarea unui conflict între interese opuse nu era, în viziunea lui Marx, același lucru cu conștiința revoluționară, aceasta din urmă presupunând convingerea că între cele două clase există o opoziție fundamentală și la scară mondială și că acest conflict putea și urma cu necesitate să fie rezolvat printr-o revoluție proletară mondială. Proletariatul era o clasă „universală", dar nu numai în felul în care fusese burghezia pe vremea când interesele ei se suprapuneau cu nevoile de „progres" (orice va fi însemnând acest cuvânt), ci și pentru că el restabilea universalitatea speciei umane; el era menit să împlinească destinul omenirii și să pună capăt „preistoriei" prin înlăturarea sursei antagonismelor sociale. El era o clasă universală și în sensul că avea să elibereze omenirea de mistificarea ideologică, făcând ca relațiile sociale să devină transparente pentru toți; el urma să pună capăt dualității care a dominat în lucrurile omenești de la începutul timpului, dintre conștiința morală neputincioasă și mersul necontrolat, insondabil al istoriei „obiective".

Convingerea lui Marx că proletariatul va dezvolta o conștiință revoluționară în acest sens nu a fost o opinie științifică, ci o profeție gratuită. Odată ajuns, prin deducție filosofică, la teoria sa privind misiunea istorică a proletariatului, el a căutat ulterior dovezi empirice în sprijinul ei. Cea dintâi premisă a fost credința sa că se va produce cu necesitate o tot mai netă polarizare a claselor din societatea vremii sale. Această credință era, cel puțin, susceptibilă de verificare; în fapt, ea s-a dovedit neadevărată, dar, chiar dacă nu ar fi fost așa, este greu de văzut în ce fel dovedea ea inevitabilitatea unei revoluții mondiale socialiste. O atare concluzie nu decurge nici din faptul că proletariatul este agentul producției și că dezumanizarea sa este extremă, deoarece în niciuna dintre aceste privințe el nu diferă de sclavii din Antichitate. După cum au relevat adesea criticii lui Marx, chiar și dacă ar fi adevărat că degradarea socială a clasei muncitoare se amplifică în mod necesar, perspectivele unei revoluții mondiale socialiste nu ar fi cu nimic mai luminoase. Putea o clasă ținută în stare de ignoranță și debilitate, umilită, incultă și condamnată la muncă epuizantă, să găsească în sine vigoarea de a înfăptui o revoluție universală și de a reda omenirii umanitatea ei? Cu atât mai puțin – după cum Marx însuși scrisese – proletariatul putea spera în victorie numai pentru că avea de partea sa dreptatea, asta în cazul în care, din istoria trecută, se puteau degaja cât de cât învățăminte pentru viitor.

În fapt, Marx nu a crezut că revoluția proletară avea să fie rezultatul sărăciei și nici nu a împărtășit vreodată ideea că o ameliorare a situației muncitorilor ar afecta tendința lor revoluționară „naturală". Nici marxiștii ortodocși de mai târziu nu au acceptat această idee, deși unii dintre ei au vorbit disprețuitor despre „aristocrația muncitorească", ajunsă, grație salariilor mai mari și siguranței sporite a zilei de mâine, sub influența ideologică a burgheziei, ceea ce, conform teoriei, n-ar fi trebuit să se întâmple.

Chiar dacă cele două premise ale lui Marx susceptibile de testare – că societatea se va apropia din ce în ce mai mult de modelul biclasial și că soarta proletariatului nu se putea cu adevărat ameliora – ar fi fost susținute de fapte, aceasta nu ar fi fost totuși o dovadă că, în virtutea poziției sale în societate, clasa muncitoare dobândește în mod necesar o conștiință revoluționară; ar fi furnizat însă temeiuri credinței că printre proletari mocnește necontenit o stare de nemulțumire care ar putea duce la răsturnarea sistemului de proprietate existent. Lipsind cei doi factori în chestiune, profeția lui Marx era lipsită de un temei solid, ceea ce, însă, nu înseamnă că ea nu a avut efecte sociale. Totuși, succesul mișcărilor politice care invocau doctrina lui Marx, indiferent dacă și în ce măsură ele au deformat-o pe parcurs, nu dovedește adevărul acestei doctrine, la fel cum triumful creștinismului în lumea antică, prezis de propriii profeți, nu dovedea adevărul doctrinei trinității, ci, cel mult, arăta că religia creștină s-a vădit capabilă să dea o expresie articulată aspirațiilor unor segmente importante ale societății. Nu-i nevoie să demonstrăm că marxismul a avut un efect puternic asupra mișcării muncitorești, dar aceasta nu înseamnă că el este adevărat în sens științific. Nu avem nicio confirmare empirică a predicțiilor sale de vreme ce niciodată n-a avut loc o revoluție proletară de felul celei descrise de Marx, provocată de condițiile presupuse în teoria sa: „contradicția" dintre forțele productive și relațiile de producție, incapacitatea capitalismului de a dezvolta tehnologia etc.

Însă, chiar și presupunând că, din rațiuni economice, capitalismul nu poate dăinui indefinit, tot nu ar decurge că el va fi cu necesitate înlocuit de un socialism marxian. În locul acestuia ar putea avea loc, bunăoară, o prăbușire generală a civilizației (iar alternativa „socialism sau barbarie" sugerează că nici Marx nu a crezut tot timpul în necesitatea istorică a socialismului), o formă de capitalism stagnantă din punct de vedere tehnologic sau vreun alt tip de societate, care să nu depindă de progresul tehnic

continuu, dar nici să nu fie socialistă. Argumentul lui Marx potrivit căruia capitalismul este sortit pieirii deoarece și-a pierdut sau își va pierde curând capacitatea de ameliorare tehnologică conține două presupoziții: că progresul tehnic trebuie neapărat să continue și că agentul acestui progres este clasa muncitoare. Ambele aceste presupoziții sunt improbabile. Prima este o simplă extrapolare a faptului istoric (care nu este totuna cu o lege), că, în cuprinsul unor lungi perioade, oamenii au continuat să perfecționeze instrumentele de producție; nu există însă nicio certitudine că vor continua să o facă la nesfârșit și fapt e că au existat în istorie și perioade de stagnare și de regres. Cât privește cea de a doua presupoziție, evident că în societatea capitalistă clasa muncitoare nu este exponentul vreunei forme superioare de tehnologie. Supoziția ar trebui, așadar, să fie că socialismul își va datora succesul unui grad superior de productivitate a muncii, cu neputință de atins în capitalism, teză pe care rezultatele socialismului nu prea o susțin și care nu poate fi dedusă din nimic ce ține de capitalism. Una peste alta, mecanismul unei revoluții bazate pe aceste premise este greu de imaginat.

Ideea că cei o jumătate de milion de ani de viață umană pe pământ și cei cinci mii de ani de istorie consemnată în scris vor culmina deodată într-un final fericit este expresia unei speranțe. Cei ce nutresc această speranță nu se află într-o postură intelectuală mai bună decât ceilalți. Credința lui Marx în „sfârșitul preistoriei“ nu este o teorie produsă de un om de știință, ci o exortație de profet. Cu totul altceva sunt efectele ei sociale, de care rămâne să ne ocupăm ceva mai încolo.

XV

DIALECTICA NATURII

1. Abordarea scientistă

În anii 1860, viața intelectuală europeană intra într-o nouă etapă, Lothar Meyer, Helmholz și Schwann fiind urmați de Darwin, Virchow, Herbert Spencer și T.H. Huxley. Științele naturii ajunseseră într-un punct în care o concepție unitară despre univers părea a se impune ca un fapt de netăgăduit. Principiul conservării energiei și legile ce guvernează transformările ei păreau apte de a oferi o explicație completă a multiplelor fenomene naturale. Studierea structurii celulare a organismelor alimenta speranța descoperirii unui unic sistem de legi aplicabile tuturor fenomenelor organice de bază. Teoria evoluției furniza o schemă istorică generală a dezvoltării ființelor vii, inclusiv a omului cu atributele lui specific umane. Studiile lui Fechner deschideau calea măsurării cantitative a fenomenelor psihice, care, până atunci, se dovediseră cel mai anevoie de investigat. Părea foarte aproape ziua în care unitatea naturii, ascunsă în spatele abundentei și haoticei sale diversități, urma să se etaleze în fața privirii umane. Cultul științei devenise universal; speculația metafizică părea condamnată la dispariție. Se impunea concluzia că metodele fizicii sunt aplicabile în toate ramurile cunoașterii, inclusiv în științele sociale.

Engels, care urmărea cu entuziasm progresul științelor naturii, împărtășea speranța că zorii unei noi *mathesis universalis* erau aproape. Familiarizat în tinerețe cu scrierile lui Hegel, el n-a încetat niciodată să-l admire și să-l stimeze pe marele maestru al dialecticii, dar credea totodată că miezul rațional și valoarea speculațiilor acestuia vor ieși în evidență prin dezvoltarea științei experimentale, care, prin fiecare nouă etapă a sa, invita spiritele la o înțelegere dialectică a naturii. Interpretarea filosofică a noilor descoperiri făcea însă necesară examinarea teoretică a eșecului

vechilor metode, în special al punctului de vedere mecanist care dominase investigația științifică începând din secolul al XVII-lea, dar acum ajunsese anacronic. Începând încă de la primele sale scrieri, Engels s-a străduit să păstreze cea mai strictă legătură cu putință între conceptele teoretice și datele empirice. Această preocupare a sa rezultă limpede din lucrările sale de expunere și popularizare a ideilor lui Marx, care a fost preocupat mai mult de coerența teoretică a doctrinei sale decât de legătura ei cu datele experienței.

Nu este surprinzător că Engels s-a molipsit de entuziasmul scientist al epocii sale și a căutat să construiască o imagine a lumii în care aceleași metode de bază să fie aplicate în științele fizice și în cele sociale, acestea din urmă fiind considerate o prelungire firească a celor dintâi. În căutarea unității dintre metodă și conținut și a unor concepte în măsură să lege, în manieră darwiniană, istoria umană de istoria naturală, Engels era apropiat de gânditorii pozitiviști din vremea sa. Totuși, el nu preconiza ca această unitate să fie realizată prin reducerea întregii cunoașteri la scheme mecaniste (așa cum făceau numeroși fizicieni, de pildă, Gustav Kirchhoff), ci prin descoperirea de legi dialectice aplicabile deopotrivă pe cele două tărâmuri de cercetare. Aceasta se vede în cele mai importante trei lucrări ale sale scrise între 1875 și 1886: *Anti-Dühring*, *Ludwig Feuerbach* și *Dialectica naturii*. Aceasta din urmă, o colecție neterminată de scurte eseuri și note, a fost începută în vederea unei polemici cu Ludwig Büchner, al cărui materialism mecanist a fost socotit de Engels un bun prilej polemic pentru formularea unui nou materialism, dialectic; ulterior, însă, ea a trecut dincolo de intenția sa polemică. Toate aceste trei lucrări, spre deosebire de cele ale lui Marx, se ocupă de chestiuni considerate în mod tradițional ca aparținând filosofiei și ele trasează cadrul unui stereotip doctrinal care, sub numele de materialism dialectic, avea mai apoi să fie considerat „ontologia și gnoseologia marxiste". Începând de la Plehanov, a devenit din ce în ce mai răspândită definirea marxismului drept o doctrină alcătuită din ideile filosofice ale lui Engels, teoria economică din *Capitalul* și principiile socialismului științific. Pe parcursul câtorva decenii s-au purtat dispute în jurul întrebării dacă acestea trei formează un tot coerent și, în particular, dacă dialectica naturii a lui Engels se împacă sau nu bine cu baza filosofică a operei lui Marx.

2. Materialism și idealism. Amurgul filosofiei

În viziunea lui Engels, care a moștenit acest punct de vedere de la Leibniz, Fichte și Feuerbach, opoziția dintre materialism și idealism a fost pivotul în jurul căruia s-a mișcat mereu gândirea filosofică. Idealiști erau cei care susțineau că spiritul (sub chipul unui creator divin sau sub cel al Ideii hegeliene) a existat anterior naturii, pe când materialiștii susțineau contrariul. Subiectivismul berkeleyan, potrivit căruia ființarea constă în a fi perceput, se plasează, firește, de partea idealistă a dihotomiei.

Deși disputa dintre aceste două viziuni străbate întreaga istorie a filosofiei, ea nu s-a manifestat la fel în toate perioadele ei. Au fost epoci, precum Evul Mediu creștin, în care civilizația nu a cunoscut nicio concepție materialistă în sens strict. Dar chiar și în controversele fundamentale din acea epocă putem detecta ceva înrudit cu materialismul în concepția nominalistă despre universale (în latină, *universalia*), care vădește un anumit interes pentru natura fizică și pentru concret. Au existat în istoria filosofiei și multe doctrine care au încercat să găsească un compromis sau o cale de mijloc între cele două principale orientări, oricât ar fi ele de ireconciliabile. Este însă dificil de distins două curente principale care să exprime opiniile adverse respective în toată puritatea lor și care să acopere întreaga istorie a gândirii filosofice. Cu toate acestea, găsim întotdeauna câte două tendințe aflate în conflict, dintre care una este mai apropiată de punctul de vedere materialist sau cuprinde mai multe dintre elementele care, de obicei, însoțesc materialismul în forma lui pură. Faptul că în istoria filosofiei se întâlnesc mai frecvent tendințe idealiste sau spiritualiste se datorează, ne spune Engels, diviziunii dintre munca fizică și cea intelectuală, autonomiei dobândite astfel de îndeletnicirile intelectuale și existenței unei clase de ideologi de profesie care, în mod firesc, tind să acorde primatul spiritului, și nu materiei.

Cum se poate defini mai precis viziunea materialistă? Având în vedere că, potrivit susținerii lui Engels, opoziția esențială în filosofie este cea dintre natură și spirit, s-ar părea că cele două viziuni opuse exprimă un fel de dualitate, astfel încât, deși materialiștii privesc spiritul ca fiind genetic secundar în raport cu natura, ei sunt nevoiți să-l considere ceva separat și diferit de ea. Engels, însă, nu vede așa lucrurile. El consideră că opoziția dintre natură și spirit nu este una între două substanțe diferite aflate într-o relație genetică particular; conștiința nu este un lucru în sine, ci un atribut al anumitor obiecte materiale (corpurile umane) organizate într-un anumit fel, un proces care are loc în

ele. Punctul său de vedere este, așadar, unul monist, care respinge credința în vreo formă de existență care să nu poată fi numită materială.

Dar, pentru a defini materialismul, trebuie, în primul rând, să definim materia. În unele pasaje din scrierile sale, Engels pare să adopte o viziune pur scientistă sau fenomenalistă, dispensându-se cu totul de categoria de substanță. El spune, de pildă:

> Concepția materialistă asupra naturii nu înseamnă altceva decât simpla concepere a naturii așa cum se prezintă, fără niciun adaos străin. (*Dialectica naturii*, „Din istoria științei")

Și în alt loc:

> Materia, ca atare, este o pură creație a gândirii și o abstracție. Noi facem abstracție de deosebirile calitative ale lucrurilor atunci când le înglobăm, ca având o existență corporală, în noțiunea de „materie". Materia, ca atare, spre deosebire de materiile determinate existente, nu este, prin urmare, ceva care există senzorial. (*Dialectica naturii*, „Forme de mișcare ale materiei")

De aici ar decurge că materialismul, așa cum îl înțelege Engels, nu este o ontologie în accepțiunea curentă, ci un scientism antifilosofic care se dispensează de a pune întrebări privitoare la „substanță" și se mulțumește cu faptele nude ale științelor naturii purificate de orice adaosuri speculative.

Dintr-o astfel de perspectivă, orice filosofie este idealism, o înfrumusețare imaginativă a cunoașterii științifice; și, consecvent unei atare viziuni, Engels profetizează crepusculul și extincția filosofiei.

> Dacă deducem schematica lumii nu din mintea noastră, ci numai prin intermediul minții, din lumea reală, dacă deducem principiile existenței din ceea ce există, nu avem nevoie de filosofie, ci de cunoștințe pozitive despre lume și despre ceea ce se întâmplă în ea; iar ceea ce rezultă nu este, la rândul său, filosofie, ci știință pozitivă. (*Anti-Dühring*, I, 3)

> Cu Hegel, în genere, filosofia se încheie: pe de o parte, pentru că în sistemul său el sintetizează în mod riguros întreaga ei dezvoltare, iar pe de altă parte, pentru că el ne arată, chiar dacă în mod inconștient, calea care duce din acest labirint al sistemelor spre cunoașterea adevărată și pozitivă a lumii. (*Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane*, I)

> Materialismul modern... nu mai este filosofie, ci o simplă concepție despre lume [*Weltanschauung*], care nu trebuie să se confirme și să se manifeste ca o „știință a științelor" aparte, ci chiar în științele reale. Aici,

> filosofia este „suprimată“, adică „depășită și păstrată în același timp“, depășită ca formă și păstrată în ceea ce privește conținutul său real. (*Anti-Dühring*, I, XII)

> Din moment ce în fața fiecărei științe în parte se ridică necesitatea de a se edifica asupra poziției ei în conexiunea generală a lucrurilor și a cunoștințelor despre lucruri, orice știință specială despre această conexiune generală este de prisos. Ceea ce rămâne ca element de sine stătător din toată filosofia de până acum este știința gândirii și a legilor ei: logica formală și dialectica. Restul intră în știința pozitivă a naturii și a istoriei. (*Idem*, Introducere.)

Engels, așadar, privește filosofia fie ca pe o descriere pur speculativă a lumii, fie ca pe o încercare de sesizare a conexiunilor generale dintre fenomene mai presus și dincolo de cele stabilite de studiul științific al naturii. Filosofia, în acest al doilea sens, urmează să dispară, nelăsând în urmă altceva decât o metodă de gândire care are în comun cu „fosta filosofie“ doar faptul că, în mod tradițional, a fost considerată parte a ei, deși nu partea cea mai esențială. Modul de exprimare al lui Engels nu este cu totul inechivoc, dar vederile sale concordă în linii mari cu pozitivismul, care era atât de răspândit în vremea sa și care considera filosofia un secundant superfluu al științelor particulare; curând, din ea nu va mai rămâne nimic cu excepția regulilor gândirii, adică a logicii în sens larg. Se impune, totuși, să mai observăm ceva. În timp ce, în pasajele adineauri citate, prin „dialectică“ Engels înțelege doar legile gândirii, în alte locuri el desemnează prin acest cuvânt un sistem cuprinzător și legitim de cunoștințe generale privitoare la cele mai generale legi ale naturii care au ca exemplificare particulară procesele noastre de gândire. În acest sens, el este mult mai puțin antifilosofic decât ni se înfățișa la început. S-ar părea că, potrivit acestui al doilea înțeles, filosofia este știința celor mai generale legi ale naturii; concluziile ei derivă logic din datele furnizate de științele „pozitive“, deși poate că nu au fost formulate de niciuna dintre acestea.

Scrierile lui Engels susțin alternativ când o viziune mai necruțătoare despre filosofie, când una mai tolerantă; dar chiar și aceasta din urmă era consonantă cu pozitivismul din vremea sa, care nu voia să abandoneze cu totul filosofia, ci doar să o reducă la ceea ce putea fi dedus din științele naturii. În oricare dintre cele două atitudini față de filosofie, materialismul nu este o ontologie, ci o metodă care interzice adăugarea de speculații la cunoașterea pozitivă. Cu toate acestea, Engels folosește termenul „materie“ pentru a desemna fie totalitatea entităților fizice, fie ceea ce rămâne din lucruri dacă sunt dezbrăcate de orice diferențiere

calitativă. „Adevărata unitate a lumii rezidă în materialitatea ei." (*Anti-Dühring*, I, 4); adică tot ce există este lumea fizică perceptibilă prin simțuri; nu există niciun fel de Natură invizibilă sau vreun fel de arierplan al lumii, de un gen diferit de realitățile pe care le observă omul de știință. Engels nu discută dacă materialismul, în sens pur metodologic sau fenomenalist, este identic cu concepția că lumea este o unitate materială și nici dacă această concepție este totuna cu teza primatului materiei față de spirit. El oscilează între un fenomenalism scientist neîmpovărat de categorii metafizice și un materialism substanțialist potrivit căruia există o unică formă originară a Ființei, care se manifestă în diversitatea evenimentelor lumii empirice. Materia, care este această Ființă originară, are drept caracteristică permanentă și esențială „mișcarea", inclusiv schimbarea în toate modalitățile ei; pentru că, altminteri, sursa schimbării ar trebui căutată în afara materiei, în ceva de genul „primului impuls" (*primum mobile*) al deiștilor. Mișcarea este modul de existență al materiei, fiind necreată și indestructibilă ca materia însăși.

3. Spațiul și timpul

Pe lângă mișcare, materia posedă ca atribute inseparabile spațiul și timpul. Teoriile care pe vremea lui Engels explicau laolaltă spațiul și timpul, neluând în considerare aspectul psihologic al timpului, erau, în linii mari, de trei tipuri: 1) spațiul și timpul sunt autonome și independente de corpurile fizice. Spațiul este conținătorul corpurilor, dar poate exista și spațiu vid având aceleași proprietăți ca spațiul fizic; timpul este conținătorul evenimentelor, dar ar putea să existe timp și dacă nu s-ar petrece nimic. Aceasta este doctrina lui Newton; 2) spațiul și timpul sunt forme subiective, *a priori* (Kant): își au originea în cunoaștere, dar nu pot fi derivate din experiență; ele sunt condiții transcendentale ale experienței, anterioare oricărei cunoașteri factuale posibile; 3) spațiul și timpul sunt subiective și empirice (Berkeley, Hume); ele sunt moduri de ordonare a experienței *ex post*, adică de combinare a datelor empirice în așa fel încât spiritul să poată opera cu ele mai eficient. Engels nu împărtășește niciuna dintre aceste concepții; el consideră că spațiul și timpul sunt „forme fundamentale ale existenței" și, ca atare, sunt obiective (contrar lui Hume și Kant), dar (contrar lui Newton) sunt proprietăți inseparabile ale corpurilor și evenimentelor materiale. Strict vorbind, de aici rezultă că nu există timp în sine, ci doar relații de succesiune (înainte și după), ideea de timp fiind o abstracție de

ordinul al doilea scoasă din acestea; similar, nu există spațiu ca atare, ci doar relații de distanță, direcție și mărime. Engels nu spune asta explicit, dar se pare că așa gândea.

> Ambele aceste forme de existență ale materiei nu sunt nimic fără materie, nu sunt decât reprezentări goale, abstracții care există numai în capul nostru. (*Dialectica naturii*, „Logica dialectică și teoria cunoașterii")

Infinitatea temporală și spațială a universului este o consecință a doctrinei că materia este necreată și indestructibilă.

4. Variabilitatea naturii

Așadar, nu există nimic în afară de corpuri materiale în continuă schimbare și diferențiere. Engels scrie, ce-i drept, că „lumea nu trebuie concepută ca un complex de lucruri definitive, ci ca un complex de procese în care lucrurile, aparent stabile, precum și reflectarea lor ideală în mintea noastră, conceptele, parcurg o neîntreruptă transformare în cadrul devenirii și al pieirii..." (*Ludwig Feuerbach*..., IV). Aceste spuse nu trebuie luate însă în sens literal, în maniera unor teorii recente, potrivit cărora primordiale sunt evenimentele, iar lucrurile sunt condensări momentane ale acestora, pentru că, în alt loc, Engels definește materia drept „totalitatea substanțelor din care s-a creat prin abstracție această noțiune [de materie]" (*Dialectica naturii*, „Logica dialectică și teoria cunoașterii"). Ceea ce urmărește el caracterizând natura ca pe un complex de procese, și nu de lucruri, este să pună accentul pe veșnica mutabilitate și instabilitate a lumii materiale.

Principiul schimbării permanente este un laitmotiv al gândirii dialectice. În viziunea lui Engels, cel mai mare merit al lui Hegel este acela de a fi evidențiat că fiecare formă a Ființei trece într-o alta și că numai universul ca întreg nu este supus legii nașterii, schimbării și pieirii. Primii oameni de știință moderni, precum Copernic, Kepler, Descartes, Newton și Linné, erau dominați de credința în imuabilitatea proceselor și clasificărilor naturale de bază, atât a celor privitoare la cer, cât și a celor ce țin de structura pământului și a ființelor organice. Această viziune a fost revoluționată de succesorii lor, începând cu teoria astronomică a lui Kant, rafinată de Laplace, cu descoperirile lui Lyell în geologie, ale lui J.R. Meyer și Joule în fizică, ale lui Dalton în chimie, ale lui Lamarck și Darwin în biologie, care demonstrau toate variabilitatea perpetuă a naturii și imposibilitatea unor clasificări nete și definitive. Fiecare fragment observabil al

realității s-a dovedit a nu fi decât o etapă a unei dezvoltări continue; toate categoriile erau aproximative; s-au descoperit din ce în ce mai multe forme intermediare și tranziționale. S-a ajuns la concluzia că și omul însuși este produsul variațiilor naturale și că toate facultățile lui multilaterale sunt continuări ale unor forțe generate de Natura însăși. Munca a fost cea care l-a ridicat pe om deasupra celorlalte viețuitoare și prin ea s-au dezvoltat acele trăsături de inteligență și sensibilitate care constituie, pe drept cuvânt, titlurile sale de mândrie; munca manuală a fost motorul dezvoltării mentale. Observarea necontenitei schimbări ne face să conștientizăm că omul, asemenea Pământului și întregului sistem solar, este sortit să dispară; dar legea conform căreia materia dă naștere neîncetat unor forme superioare de existență ne asigură că aceste forme la care noi participăm – reflectarea conștientă și organizarea socială – vor reapărea în vreun alt loc din univers, urmând ca, după o vreme, să dispară iar.

5. Multitudinea formelor schimbării

Dialectica naturii nu se reduce însă la teza permanenței schimbării. Principala deosebire dintre concepția metafizică și cea dialectică rezidă în faptul că aceasta din urmă recunoaște că schimbarea îmbracă o multitudine de forme. Filosofia mecanicistă a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, transmisă unor materialiști germani din secolul al XIX-lea, precum Vogt, Büchner și Moleschott, susținea că tot ce se petrece în lume nu este altceva decât mișcare mecanică, adică deplasare de particule materiale, și că toate diferențierile calitative din natură sunt subiective sau doar aparente. De aici, ei trăgeau concluzia că toate ramurile cunoașterii trebuie să se modeleze după mecanică, deoarece procesele pe care ele le studiază se vor dovedi a fi cazuri particulare ale mișcării mecanice, supuse legilor care guvernează mișcarea corpurilor în spațiu. Engels era departe de a împărtăși această poziție, fie și numai ca pe un ideal final. El considera că diferențierea calitativă a formelor schimbării este un fenomen real și că formele superioare sau mai complexe nu puteau fi reduse la cele inferioare. Superiorul se și definește, în fapt, drept ceea ce presupune inferiorul, dar nu este presupus de acesta. Fenomenele chimice sunt, în acest sens, superioare celor mecanice, iar cele din lumea organică le sunt superioare amândurora; tot așa, există o evoluție de la fenomenele biologice la cele psihice și la procesele sociale. În lume există, așadar, o multiplicitate de forme de

mișcare sau schimbare, căreia îi corespunde o ierarhie a științelor. Formele diferă între ele calitativ, fiecare dintre ele presupunându-le pe cele inferioare, care, însă, nu le epuizează.

Totuși, această omniprezentă ierarhie și ireductibilitate nu sunt explicate de Engels într-un mod lipsit de orice ambiguitate. Atunci când distinge variatele forme ale mișcării (procese mecanice, mișcare moleculară, fenomene chimice, biologice, psihice și sociale, pe scara ascendentă creionată de Comte), el nu spune clar în ce constă ireductibilitatea lor. Înseamnă că legile formelor superioare nu pot fi deduse logic din cele ale formelor inferioare (de pildă, legile istoriei sociale din cele ale chimiei) sau nu sunt echivalente cu acestea? Ori este vorba de o ireductibilitate ontologică, în sensul că în procesele „superioare" există ceva ce nu este mișcare mecanică și nu poate fi explicat cauzal prin acestea? Prima dintre aceste interpretări este mai slabă, deoarece nu exclude ipoteza că procesele superioare nu sunt decât procese mecanice care se produc statistic într-un mod particular; la nivel ontologic, mișcarea mecanică ar fi atunci singura formă a schimbării, dar știința s-ar mulțumi, pentru scopuri observaționale, cu legi statistice privitoare la manifestarea lor în condiții particulare. Cea de-a doua interpretare exclude această ipoteză, numai că nu este imediat clar de unde provine ireductibilitatea dacă punctul de pornire îl constituie un substrat material omogen al tuturor proceselor fără excepție.

Oricum s-ar răspunde la aceste întrebări, este clar că Engels nu consideră natura ca fiind uniformă în toate schimbările ei și nu reduce multiplicitatea la un unic model; diversitatea este reală, nu doar subiectivă sau datorată insuficienței temporare a cunoașterii noastre. Genetic, toate formele superioare derivă din cele inferioare (iar istoria științei reflectă, într-o anumită măsură, această ordine) și le sunt, într-un anumit sens, inerente; cu alte cuvinte, materia tinde, prin chiar natura ei, să dezvolte forme superioare ale Ființei în modul observabil pe pământ. Engels nu explică, însă, în ce fel formele superioare sunt conținute potențial în atributele elementare ale materiei.

6. Cauzalitate și întâmplare

Concepția potrivit căreia diversitatea naturii este reală face posibilă conceperea problemei cauzalității altfel decât o concepe materialismul mecanicist. Acesta din urmă, în forma lui clasică, reducea determinismul la principiul că orice eveniment este condiționat în fiecare detaliu al său de totalitatea împrejurărilor,

din momentul în care se produce. Dacă spunem despre ceva că este întâmplător, prin aceasta nu putem înțelege decât că nu-i cunoaștem cauza; categoria de contingență este una subiectivă. O inteligență perfectă, sugera Laplace, ar putea da o descriere completă și exactă a universului la orice moment, trecut sau viitor, dacă ar cunoaște exact parametrii mecanici (poziția și impulsul) fiecărei particule în momentul de față sau în oricare altul. Nu există fenomene nedeterminate și, în particular, liber-arbitru decât într-un sens pur subiectiv și eronat al cuvântului „libertate". Această formă de determinism, reprezentată în filosofia modernă de către Descartes (în ceea ce privește lumea materială), Spinoza și Hobbes, a avut numeroși adepți printre mecaniciștii secolului al XIX-lea.

Engels, însă, vedea lucrurile altfel. El credea în cauzalitatea universală în sensul că respingea posibilitatea unor fenomene fără cauză, precum și existența finalității în natură, concepute ca realizare a unor intenții conștiente; aceasta ar fi contravenit materialismului, deoarece ar fi presupus primatul spiritului față de materie. Formula generală a determinismului universal o considera însă total sterilă din punct de vedere științific. Dacă spunem că într-o păstaie sunt cinci boabe, și nu șase, că lungimea cozii unui anumit câine este de cinci toli si nu mai multi sau mai puțini sau că o anumită floare a fost fertilizată de o anumită albină într-un anumit moment etc. și că toate aceste fapte au fost determinate de starea particulelor în nebuloasa primitivă din care a luat naștere sistemul solar, facem un enunț nefolositor științei și, departe de a alunga hazardul din natură, îl universalizăm. Explicațiile de această factură nu ne duc cu niciun pas înainte: ele nu ne permit să facem vreo predicție și nu ne ameliorează în niciun fel cunoașterea. Menirea științei este de a formula legi care acționează în domenii particulare, astfel încât să putem înțelege, prevedea și influența fenomenele. Micile diferențieri sunt efectul unui număr infinit de reacții și ar putea fi considerate accidentale; știința însă nu de ele se ocupă, ci de legile generale ce pot fi recunoscute în masa abaterilor.

> În natură, unde, de asemenea, s-ar părea că domnește întâmplarea, au fost dovedite demult, în fiecare domeniu în parte, necesitatea imanentă și legitatea care se impun, care au forma acestei întâmplări. Iar ceea ce este valabil pentru natură este valabil și pentru societate. (*Originea familiei*…, IX)

Engels nu a formulat cu precizie ideea de întâmplare, dar gândul exprimat în pasajul citat pare a fi că, prin ea, nu se

înțelege un eveniment a cărui cauză o ignorăm (cum considerau mecaniciștii), nici unul lipsit de cauze (ca la indeterminiști). Dacă un fenomen este contingent, el este așa în mod obiectiv, dar relativ. Fenomenele care fac parte din serii de evenimente supuse unei anumite regularități sunt, în mod inevitabil, perturbate de evenimente care aparțin unui alt tip de regularitate, adică unei alte forme de mișcare. Aceste perturbări sunt numite accidente, dar nu prin ele însele, ci din punctul de vedere al proceselor cărora le aparțin evenimentele antecedente. Un cataclism cosmic care ar nimici complet viața de pe Pământ ar fi accidental în raport cu legile evoluției organice, care, pentru a spune așa, nu prevesteau un asemenea eveniment, dar nu ar fi prin el însuși necondiționat. Un fapt izolat, cum este prezența a cinci boabe de mazăre într-o păstaie, este rezultatul a numeroase împrejurări de detaliu care nu sunt și nici nu pot fi investigate, inclusiv starea atmosferică, umiditatea solului etc. Toate acestea se combină în producerea unui fapt particular, care, prin urmare, nu este determinat exclusiv de legi botanice, cum ar fi aceea că dintr-o anumită sămânță crește un fir de mazăre, și nu un pin. Un enunț general, cum că fiecare detaliu al fiecărui proces este guvernat de o necesitate strictă este o frază metafizică lipsită de orice valoare explicativă. Știința este preocupată de legi care, firește, acționează de fiecare dată în situații mai mult sau mai puțin diferite, variațiile fiind efectul întâmplării, pe care, totuși, se poate conta în ciuda abaterilor și perturbărilor; legile sunt cele care contează, și nu modul precis în care acționează ele în fiecare caz în parte.

Aceasta fiind concepția lui Engels despre legitate și cauzalitate, el abordează problema libertății într-un mod diferit de cel uzual. Libertatea nu înseamnă absența conexiunii cauzale și nici nu este un atribut uman permanent; ea nu presupune suspendarea legilor naturii sau existența unei marje de joc liber între muchiile lor. Cu o singură modificare importantă, Engels urmează concepția despre libertate formulată inițial de stoici și care, prin Spinoza, ajunge până la Hegel: libertatea este înțelegerea necesității.

> Libertatea nu constă în visata independență față de legile naturii, ci în cunoașterea acestor legi și în posibilitatea dată prin aceasta de a le pune în mod sistematic în acțiune pentru atingerea anumitor scopuri… Liberul-arbitru nu este, deci, altceva decât capacitatea de a decide în cunoștință de cauză. Cu cât judecata unui om cu privire la o anumită chestiune este, deci, mai liberă, cu atât mai mare necesitate va fi determinat conținutul acestei judecăți. (*Anti-Dühring*, I, XI)

De aici se vede că libertatea, ca înțelegere a necesității, are la Engels un alt sens decât la stoici, Spinoza și Hegel. Liber este nu

omul care înțelege că se întâmplă ceea ce e inevitabil să se întâmple și care se împacă cu această situație. Un om este liber în măsura în care înțelege legile lumii în care trăiește și, ca atare, este în măsură să producă schimbările pe care le dorește. Libertatea este măsura puterii pe care un individ sau o comunitate sunt capabili să o exercite asupra condițiilor propriei lor vieți. Ea este, deci, o stare de lucruri, nu un atribut permanent al omului. Ea presupune înțelegerea mediului și a legilor lui, dar nu constă doar din această înțelegere, ci reclamă, în plus, influențarea de către individ a mediului în care trăiește sau, în orice caz, este vizibilă doar atunci când el face acest lucru. Un om sau o comunitate nu sunt liberi sau neliberi prin ei înșiși, ci relativ la situația lor și la puterea pe care o au asupra acesteia. Firește că niciodată nu poate exista o așa-zisă libertate absolută, adică o putere nelimitată asupra tuturor aspectelor fiecărei situații, dar libertatea umană poate să crească indefinit pe măsură ce legile naturii și fenomenele sociale sunt mai bine cunoscute. În acest sens, socialismul este un „salt din imperiul necesității în cel al libertății", prin care societatea ia în stăpânire condițiile existenței sale și sistemul productiv, care, până acum, au evoluat stihinic și în detrimentul majorității.

Engels pune, așadar, problema liberului-arbitru altfel decât predecesorii săi. El nu întreabă dacă un act de opțiune conștientă este întotdeauna determinat de împrejurări independente de conștiință, ci în ce condiții opțiunile umane sunt cele mai eficiente în raport cu scopul propus, fie el de ordin practic, fie de ordin cognitiv. Libertatea este gradul de eficiență a actelor conștiente, nu gradul de independență față de legile care guvernează toate fenomenele, fie că oamenii sunt conștienți sau nu de acțiunea lor; căci, pentru Engels, o astfel de libertate nu există.

7. Dialectica în natură și în gândire

Prin dialectică, Engels înțelege studierea tuturor formelor de mișcare sau activitate din natură, istoria umană și gândire. Astfel, există o dialectică obiectivă care guvernează natura și o dialectică subiectivă care este reflectarea acelorași legi în mintea umană. Termenul „dialectică" este folosit cu dublu sens, atât pentru procesele din natură și istorie, cât și pentru studiul științific al acestor procese. Dacă suntem capabili să gândim dialectic, aceasta se datorează faptului că mințile noastre sunt supuse acelorași legi ca natura: „Dialectica din minte nu este decât reflexul formelor

de mișcare ale lumii reale, atât ale naturii, cât și ale istoriei." (*Dialectica naturii*, „Științele naturii și filosofia") Din această formulare rezultă că Engels accepta viziunea psihologistă asupra logicii, în conformitate cu doctrinele naturaliste din epocă; adică privea legile ei ca pe niște fapte, regularități empirice de funcționare a sistemului nervos. Însă numai omul este capabil de a gândi dialectic. Animalele pot efectua operații care presupun „rațiune" în sensul hegelian, adică abstracții elementare pe care le comportă inducția, deducția, analiza, sinteza și experimental; spargerea unei nuci, bunăoară, este un început de analiză, iar animalele superioare demonstrează și capacitatea de a sintetiza; gândirea dialectic, însă, presupune capacitatea de a examina noțiunile înseși, iar această capacitate este specific umană.

Dialectica, în sensul de gândire care surprinde fenomenele în dezvoltarea lor, contradicțiile lor interne, întrepătrunderea contrariilor și diferențierea calitativă, a luat naștere treptat în cursul epocilor. O întâlnim în embrion în gândirea greacă și orientală, ba chiar și în expresii curente precum „extremele se ating"; însă abia filosofia germană, și mai cu seamă Hegel, i-a dat forma unui sistem conceptual complet. A fost însă necesar ca acesta să fie reinterpretat în sens materialist înainte de a putea fi util științei. Conceptele au trebuit să fie dezbrăcate de puterea lor autogeneratoare și recunoscute drept reflectări ale unor fenomene naturale; s-a constatat atunci că metoda care constă în a scinda ideile în contrarii și a le sintetiza pe acestea într-o unitate superioară era o imagine a legilor care guvernează lumea reală.

Legile dialecticii pot fi reduse la trei: trecerea cantității în calitate și viceversa, întrepătrunderea contrariilor și negarea negației. Aceste legi au fost formulate de Hegel și înțelese ca guvernând natura, istoria și mintea umană.

8. Cantitate și calitate

Legea potrivit căreia cantitatea devine calitate sau, mai precis, că diferențele calitative se nasc din acumularea unora cantitative poate fi explicată în felul următor. Diferențele cantitative sunt cele ce pot fi caracterizate în mod exhaustiv prin distanța între puncte situate pe o aceeași scară de temperatură, presiune, mărime, număr de elemente etc. Cele ce nu pot fi exprimate doar numeric sunt deosebiri calitative. Or, constatăm pretutindeni în lumea naturală că scăderea sau creșterea cantitativă a lucrurilor duce, într-un anumit punct (de obicei, clar definit) la o schimbare calitativă. Dialectica mai spune, în plus, că schimbările

calitative sunt generate numai de creșteri sau descreșteri cantitative. Schimbări de acest fel au loc în toate domeniile realității. O diferență în numărul de atomi ai unui anumit element dintr-o moleculă a unui compus chimic dă naștere unei substanțe cu proprietăți total diferite (precum în seriile de hidrocarburi, alcooluri, acizi etc.). Curentul electric de o anumită intensitate face ca un filament să devină incandescent; corpurile își schimbă starea de agregare în funcție de temperatură, au câte un punct de topire și unul de înghețare. Undele luminoase și cele acustice sunt perceptibile de către receptorii umani între anumite limite de frecvență și aici, din nou, pragul de percepție reprezintă o diferență calitativă datorată unei schimbări cantitative. Încetinirea mișcării intracelulare și pierderea de căldură ca efect al ei pricinuiesc într-un anumit punct moartea celulei, care este o schimbare calitativă. O sumă de bani trebuie să depășească o anumită mărime pentru a deveni capital, adică pentru a genera plusvaloare; cooperarea oamenilor în muncă nu este numai o combinare, ci și o multiplicare a forței fiecăruia dintre ei. (Nu toate aceste exemple sunt din Engels, dar și cele ce nu sunt concordă cu gândirea sa.) În genere, schimbări calitative rezultate dintr-o creștere sau descreștere cantitativă se pot observa în toate cazurile în care putem distinge între o simplă aglomerare și un tot integrat. Natura și societatea oferă nenumărate exemple de situații în care întregul nu este totuna cu suma părților, ci acestea din urmă dobândesc noi proprietăți în urma integrării într-un sistem, în timp ce sistemul creează noi regularități, cu neputință de dedus din legile care guvernează comportamentul componentelor sale. Această noțiune de întreg a devenit, pe vremea lui Engels, o temă importantă a metodologiei și o categorie esențială în forme cum sunt psihologia gestaltistă, holismul în biologie etc.; ea se întâlnește și în gândirea antică greacă, de pildă atunci când Aristotel atrage atenția asupra deosebirii dintre un tot integrat și un simplu agregat de elemente. Dar legea transformării cantității în calitate purcede la generalizarea acestor observații răzlețe într-un principiu universal. Faptul că structura organismelor depinde în parte de mărimea lor este tot un caz particular al acestei legi; o vietuitoare cu structura unei furnici n-ar putea să aibă mărimea unui hipopotam, și invers. Chiar și în matematică, susține Engels, există deosebiri calitative, ca, de exemplu, radicalii și puterile, incomensurabilitatea mărimilor infinit de mari sau de mici cu cele finite ș.a.m.d.

Opoziția dintre diferențele calitative și cele cantitative învederează clar contrastul dintre materialismul lui Engels și cel al

filosofilor mecaniciști. Aceștia din urmă – de exemplu, Descartes, Hobbes, Locke și majoritatea materialiștilor francezi din secolul al XVIII-lea – s-au străduit să arate că diferențele calitative nu sunt inerente lumii așa cum este ea în sine, ci doar întrucât este percepută, și că atribute autentice sau „primare" ale lucrurilor sunt doar cele „geometrice", mărimea, forma și mișcarea, tot restul fiind o iluzie produsă de reacția noastră subiectivă la stimuli mecanici. Engels, în ceea ce-l privește, reia într-o anumită măsură – firește, sub o formă mai elaborată – ideile lui Francis Bacon, care credea că diferențele calitative sunt ireductibile la coordonate cantitative. Legea transformării cantității în calitate enunță doar, pe cât se pare, că în natură și societate există proprietăți nonaditive sau, poate, că nu există defel calități pur aditive, așadar calități care pot fi potențate indefinit fără să rezulte noi proprietăți sau să dispară cele vechi.

9. Contradicțiile inerente lumii

Cea de a doua lege dialectică a lui Engels este cea a dezvoltării prin contradicții și a întrepătrunderii contrariilor. Remarcile sale pe această temă au o formă mai condensată decât restul considerațiilor sale. El observă că…

> … cei doi poli ai unui antagonism, cel pozitiv și cel negativ, sunt tot atât de inseparabili pe cât sunt de opuși și, în ciuda antagonismului lor, se întrepătrund. (*Anti-Dühring*, Introducere.)

Fenomenul polarității intervine în magnetism, electricitate, mecanică, chimie, dezvoltarea organismelor (ereditate și adaptare) și viața socială. Nu este însă de-ajuns ca acest fapt să fie remarcat; Engels argumentează că natura cuprinde lăuntric contradicții, ale căror opoziție și întrepătrundere sunt sursa oricărei dezvoltări. În opinia sa, existența contradicțiilor în natură constituie o dezmințire a logicii formale, care afirmă ca pe o lege fundamentală a gândirii principiul noncontradicției. După cum scrie el…

> … mișcarea însăși e o contradicție; chiar și simpla deplasare mecanică se poate produce numai datorită faptului că un corp este în unul și același moment într-un loc și totodată în alt loc, că este în unul și același loc și nu este în el. (*Anti-Dühring*, I, XII)

Lucrul acesta este și mai evident în cazul fenomenelor mai complexe.

> Viața constă, înainte de toate, în faptul că o ființă este în fiecare clipă aceeași și totuși alta. Viața este și ea, deci, o contradicție existentă în obiecte și procese, contradicție care se naște și se rezolvă continuu. (*Ibidem*)

Până și știința matematicilor este plină de contradicții:

> Este, de exemplu, o contradicție ca o rădăcină din A să fie o putere a lui A, și, totuși, A½,= ÖA. E o contradicție ca o mărime negativă să fie pătratul vreunei mărimi oarecare, căci orice mărime negativă înmulțită cu sine însăși dă un pătrat pozitiv… Și, totuși, rădăcina pătrată din -1 este rezultatul, în multe cazuri necesar, al unor operații matematice corecte. (*Ibidem*)

La rândul lor, societățile se dezvoltă prin necontenita apariție de contradicții.

Engels a fost criticat pentru afirmația sa că în natură contradicțiile sunt astfel prezente încât nu pot fi descrise fără încălcarea logicii, altfel spus, că universului îi sunt inerente contradicțiile logice. Majoritatea marxiștilor de astăzi sunt de părere că principiul „dezvoltării prin contradicții" nu implică respingerea regulii logice a noncontradicției; și adaugă că, atunci când, urmându-l pe Hegel, Engels spune că mișcarea e o contradicție, el nu face decât să repete Paradoxul lui Zenon din Eleea, singura deosebire fiind că Zenon conchide că mișcarea, pentru că e contradictorie, este imposibilă, pe când Engels afirmă despre contradicție că este prezentă în natura lucrurilor. Mulți marxiști de astăzi susțin că se poate vorbi despre contradicție în sensul de conflict sau de tendințe contrare existente în natură și societate și că ele pot fi considerate cauza dezvoltării și evoluției, fără a fi nevoie de repudierea logicii formale. Nu este nimic ilogic în faptul că, în practică, există tendințe contrare; nu ni se cere să credem că două propoziții reciproc contradictorii sunt ambele adevărate, ci doar că realitatea este un sistem de tensiuni și conflicte.

10. Negarea negației

Legea „negării negației" despre care vorbește Engels și care, *mutatis mutandis*, concordă cu formularea pe care i-a dat-o Hegel, este menită să dea seama mai exact de etapele dezvoltării prin contradicție. Potrivit acestei legi, orice sistem are o tendință naturală de a produce din sine un alt sistem care este contrariul său; această „negație" este, la rândul ei, negată, rezultând un

sistem care, sub anumite aspecte importante, este o repetiție a celui dintâi, dar la un nivel superior. Are loc, astfel, o evoluție în formă de spirală: opoziția dintre teză și antiteză este rezolvată, ele contopindu-se într-o sinteză care le prezervă înăuntrul unei forme mai perfecte. O sămânță, de exemplu, se dezvoltă într-o plantă, care este negația ei; această plantă produce nu o singură sămânță, ci mai multe, după care moare; traseul de la prima sămânță la cele din urmă poate fi caracterizat drept o negare a negației. La insecte, avem ciclul similar ou-larvă-imago-ouă mai multe. Numerele sunt negate prin semnul minus, care, la rândul său, este negat prin ridicare la pătrat; n-are a face că la același număr putem ajunge și prin ridicarea la pătrat a numărului pozitiv corespunzător, „căci negația negată este atât de inerentă lui a^2, încât acesta are, în orice caz, două rădăcini pătrate, anume a și -a“ (*Anti-Dühring*, I, XIII). Cursul istoriei urmează aceeași regulă, de la proprietatea comună existentă la popoarele primitive la proprietatea privată din societățile împărțite în clase și de la aceasta la proprietatea publică din socialism. Negarea negației constă în restabilirea caracterului social al proprietății, nu prin revenire la societatea primitivă, ci prin crearea unui sistem de proprietate superior, mai evoluat. În același fel, materialismul din filosofia antică a fost negat de doctrinele idealiste în așa fel încât s-a ajuns la o formă superioară de materialism: materialismul dialectic. Negația, în sens dialectic, nu constă în simpla distrugere a vechii ordini, ci în distrugerea ei în așa fel încât să se păstreze valoarea a ceea ce este distrus și să fie ridicată la un nivel superior. Aceasta nu se aplică însă la fenomenul morții fizice. Viața conține germenele distrugerii, dar moartea unui individ nu este urmată de revenirea lui la o formă superioară de viață.

11. Critica agnosticismului

Problema fundamentală a filosofiei mai are, spune Engels, și o „altă latură“: întrebarea dacă lumea este sau nu cognoscibilă, dacă mintea umană este sau nu capabilă să-și formeze o imagine adevărată a relațiilor din natura exterioară. Asupra acestui punct, noul materialism este ferm opus tuturor doctrinelor agnostice, cum sunt, în particular, cea a lui Hume și cea a lui Kant. El respinge ideea că există vreo limită absolută a cunoașterii sau că fenomenele sunt radical diferite de incognoscibilele „lucruri în sine“. Potrivit lui Engels, punctul de vedere agnostic este ușor de infirmat. Știința transformă întruna „lucruri în sine“ în „lucruri pentru noi“, ca, de pildă, atunci când descoperă noi substanțe

chimice, care existau în natură, dar rămăseseră până atunci necunoscute. Deosebirea este între realitatea cunoscută și cea necunoscută, nu între cognoscibil și incognoscibil. Dacă suntem în stare să aplicăm ipotezele noastre în practică și să le folosim la predicția evenimentelor, aceasta confirmă că respectiva zonă din realitate a fost cu adevărat luată în stăpânire de cunoașterea umană. Practica, experimentul și industria sunt cel mai bun argument împotriva agnosticilor. S-a întâmplat uneori ca agnosticismul să joace un rol util în istoria filosofiei, ca, bunăoară, atunci când savanți francezi din Epoca Luminilor au căutat să-și elibereze propriile cercetări de constrângeri religioase, declarând că problemele metafizice sunt insolubile și că știința este neutră față de religie. Dar chiar și o astfel de atitudine aduce întru câtva cu evitarea unor probleme reale sub pretextul că nu vor putea fi niciodată rezolvate.

12. Experiență și teorie

Condiția prealabilă a cunoașterii este experiența. Engels, asemenea lui J.S. Mill înaintea sa, adoptă un punct de vedere empirist până și în matematică, cel puțin cu privire la noțiunile ei fundamentale.

> La fel ca noțiunea de „număr", și noțiunea de „figură" este luată exclusiv din lumea exterioară… Matematica pură are drept obiect formele spațiale și raporturile cantitative ale lumii reale, adică un material foarte real. Dar, la fel ca în toate domeniile gândirii, pe o anumită treaptă de dezvoltare legile abstrase din lumea reală sunt despărțite de lumea reală și îi sunt opuse ca ceva de sine stătător, ca niște legi venind din afară, cărora lumea trebuie să li se conformeze. (*Anti-Dühring*, I, III)

Empirismul lui Engels diferă însă foarte mult de cel al majorității fenomenaliștilor și pozitiviștilor timpului său. El nu susține că procesul de cunoaștere înaintează unidirecțional, de la fapte brute la teorie, și nici nu privește generalizările teoretice drept niște construcții „pasive", adică apărute prin acumulare și inducție și care nu exercită o retroacțiune asupra observării de noi fapte. Aici, ca și aiurea, există o interacțiune între fapte și teorii. Engels nu zăbovește mai pe larg asupra problemelor care se pun în legătură cu aceasta, dar marile linii ale gândirii sale sunt clare. El se opune la ceea ce el numește „empirism îndărătnic", adică încrederea necritică în fapte considerate, pentru a spune așa, ca autointerpretante. În „Științele naturii în lumea spiritelor" (*Dialectica naturii*) el arată că empirismul strict nu poate oferi

răspuns la credințele spiritiștilor, care apelau la experiență și observație. Teoria este esențială pentru interpretarea faptelor, iar desconsiderarea ei este funestă pentru știință. (Din acest motiv, Engels îl numea pe Newton „catâr al inducției".)

Faptele nu-și dau singure interpretarea, iar pentru a sesiza conexiunile dintre ele, avem nevoie de instrumente teoretice care derivă, ce-i drept, din observație, dar cu timpul devin elemente de sine stătătoare ale cunoașterii. În progresul științei există un fel de colaborare reciprocă între experiență și teorie, deși prima este întotdeauna genetic anterioară celei de a doua. Se poate observa că Engels nu privește legile științei ca fiind doar suma logică sau o formulare economică a unor enunțuri factuale individuale, ci consideră că ele cuprind ceva în plus, și anume, o necesitate care nu este inerentă niciunuia dintre faptele individuale și nici totalității lor. În natură există o „formă a universalității".

> Orice cunoaștere reală, completă, constă în aceea că noi ridicăm în gândire singularul de la singularitate la particularitate și, de aici, la generalitate, că descoperim și constatăm infinitul în finit și eternul în trecător. Dar forma generalității este forma de închis-în-sine și, prin aceasta, de infinit, este unirea a numeroase lucruri finite în infinit. Știm că hidrogenul și clorul se combină prin explozie sub influența luminii, în anumite condiții de temperatură și presiune, în gaz clorhidric. Dar, știind acest lucru, știm, de asemenea, că el se produce întotdeauna și pretutindeni unde există condițiile arătate mai sus și este indiferent dacă acest lucru se va produce odată sau de milioane de ori, pe oricâte corpuri cerești. Forma generalității în natură este lege... (*Dialectica naturii*, „Logica dialectică și teoria cunoașterii")

Caracterul necesar al unei legi privitoare la o conexiune cauzală particulară nu este, așa cum susținea Hume, o simplă deprindere a minții; ea este inerentă conexiunii naturale înseși, iar noi recunoaștem aceasta prin faptul că nu doar observăm succesiunea regulată a unor evenimente particulare, ci suntem, de asemenea, capabili, ca urmare, să producem noi înșine acele evenimente.

Remarcile lui Engels privitoare la fundalul empiric al construcțiilor teoretice sunt destul de sumare, dar tendința lor generală este îndeajuns de clară. El este empirist radical în chestiunea genezei cunoașterii (nicio cunoaștere valabilă nu provine de altundeva decât din experiență) și empirist moderat în chestiunea metodei. Progresul social al cunoașterii duce la făurirea de instrumente teoretice, grație cărora noi nu ne supunem pasiv faptelor, ci le interpretăm și le combinăm. (Legea a doua a termodinamicii, de pildă, i se părea lui Engels o absurditate,

întrucât postula o diminuare generală a energiei în univers.) Știința nu este un simplu registru concis de fapte, ci înțelegerea a ceva general și necesar în lumea naturii.

13. Relativitatea cunoașterii

În același timp, susține Engels, nici ansamblul cunoașterii noastre, nici elemente ale ei, cum sunt legile naturii, nu ajung să aibă valabilitate absolută. Acceptând concepția tradițională conform căreia adevărul este corespondența cu realitatea, Engels îl urmează pe Hegel în expunerea ideii de adevăr ca proces și ca lucru esențialmente relativ.

În ce constă, însă, această relativitate? Engels nu susține că exactitatea unei judecăți este relativă la timp și persoană, în sensul că ea ar fi adevărată sau falsă în funcție de cine o rostește și în ce împrejurări. Credința sa în relativitate apare formulată în mai multe feluri. În primul rând, cunoașterea este relativă în sensul evident că este întotdeauna incompletă, că omul, în finitudinea sa, nu poate descoperi toate tainele universului. Un al doilea aspect, mai important, al relativității se referă în mod special la legile științei. Modul obișnuit în care știința progresează este înlocuirea, cu timpul, a unor explicații teoretice și fapte de observație cu altele, care nu le contrazic pe cele dintâi, ci le îngustează sfera de valabilitate. Astfel, legea lui Boyle și Mariotte privitoare la relația dintre presiunea, volumul și temperatura gazelor a fost corectată prin descoperirea lui Regnault că ea nu se aplică în afara anumitor limite de temperatură și presiune. Niciodată, însă, nu putem fi siguri că am descoperit o dată pentru totdeauna limitele de aplicabilitate a unei legi particulare sau că e posibil ca, în viitor, ea să nu trebuiască să fie reformulată mai precis. În acest sens, toate legile științifice sunt relative sau sunt adevărate doar într-un sens relativ.

În al treilea rând, putem vorbi de relativitatea cunoașterii și în sensul că aceleași colecții de fapte admit explicații teoretice diferite, sfera de cuprindere a acestor explicații îngustându-se pe măsură ce știința progresează, deși niciodată nu devine nulă. În al patrulea rând, deși există o deosebire între o lege a naturii și o ipoteză (dacă nu cumva negăm realitatea conexiunii cauzale, în care caz orice lege este ipotetică), baza generalizărilor științifice nu poate fi niciodată completă, deoarece ele acoperă o infinitate de fapte individuale posibile. Din acest motiv, orice cunoștință care se pretinde valabilă în mod absolut este fie o platitudine de felul „toți oamenii sunt muritori“, fie o consemnare a unui fapt

particular, ca de pildă: „Napoleon a murit la 5 mai 1821." Cunoașterea cu adevărat absolută, fie în sensul de reproducere pe plan mental a întregului univers, fie în cel de formulare a unei legi valabile în mod imuabil și definitiv, este un obiectiv irealizabil, de care putem doar să ne apropiem la nesfârșit. Pe măsura acestei apropieri, dobândim o imagine din ce în ce mai completă și mai exactă despre realitate ca întreg.

14. Criteriul adevărului: practica

În concepția lui Engels, cea mai autentică confirmare a exactității cunoștințelor noastre rezidă în eficacitatea acțiunilor noastre. Dacă, pe temeiul unor anumite date, purcedem la schimbarea lumii într-un anumit fel și izbutim să o înfăptuim, aceasta va fi cea mai bună validare a cunoașterii noastre. Practica, în acest sens, este criteriul adevărului, ceea ce ne dă temei de a evita orice speculații mentale care nu se pretează la confirmare practică. În anumite pasaje, Engels interpretează noțiunea de „practică" într-un sens atât de cuprinzător, încât înglobează în ea și verificarea ipotezelor științifice în cazurile în care nu se pune problema intervenției în lumea exterioară, de pildă, când este vorba de observația astronomică. Importanța practicii în activitatea cognitivă este însă și mai largă. Ea nu este doar cel mai bun criteriu, ci este și sursă a cunoașterii în măsura în care nevoi reale, socialmente resimțite, îi orientează pe oameni spre domenii particulare de cercetare și determină categoria de întrebări la care ei caută să răspundă. În acest mod, practica furnizează adevăratul obiectiv și motivația socială ale aspirației la cunoaștere. Gândirea, în acest sens, este orientată practic, ceea ce nu înseamnă că ea nu este „obiectivă", capabilă să reflecte, în limitele ei istorice și de altă factură, atribute și relații reale, factuale ale naturii înseși, independente de mintea umană. Pe de altă parte, în „Logica dialectică și teoria cunoașterii" (*Dialectica naturii*), Engels scrie următoarele:

> Filosofia, la fel ca științele naturii, au neglijat complet, până în prezent, influența pe care o exercită activitatea omului asupra gândirii lui. Ele cunosc numai natura, pe de o parte, și gândirea, pe de altă parte. Dar baza esențială și imediată a gândirii omenești este tocmai transformarea naturii de către om, și nu numai natura ca atare, iar inteligența omenească s-a dezvoltat în măsura în care omul a învățat să transforme natura.

Această remarcă interesantă ne-ar putea face să presupunem că Engels era înclinat să vadă în conținutul cunoașterii umane

rezultatul interacțiunii dintre om și natură, și nu doar o reflectare a naturii în care acțiunea practică joacă rolul unei pietre de încercare și al unui determinant al intereselor cognitive. Atunci ar însemna însă că obiectul cunoașterii noastre nu este realitatea însăși, ci relațiile omului cu natura, teză greu de împăcat cu credința că gândirea umană este o reflectare din ce în ce mai perfectă a lumii așa cum ea există independent de activitatea cognitivă și practică a omului. Formularea din pasajul citat nu este însă atât de neambiguă, încât să îndreptățească inferențe de mare anvergură, iar Engels nu a dezvoltat în altă parte această idee și nici nu este clar ce anume înțelegea prin cuvintele „baza… gândirii omenești". Cu toate acestea, recunoaștem aici o trimitere către o concepție semnificativ diferită de opinia sa, că gândirea este o copie a lumii reale.

15. Sursele religiei

Prin această transformare dialectică a materialismului, Engels se situează în opoziție cu întreaga filosofie idealistă și cu toți predecesorii săi materialiști, care nu au avansat dincolo de o interpretare mecanicistă a lumii. Aceasta i se aplică într-o anumită măsură chiar și lui Feuerbach; relevând marele merit al acestuia în depășirea idealismului german, Engels îl critică totuși pentru că a repudiate, pur și simplu, dialectica hegeliană în loc să pună în valoare conținutul ei rațional. În plus, Feuerbach, asemenea tuturor materialiștilor de dinaintea sa, a fost „materialiast privind de jos și idealist privind de sus", adică incapabil de a explica istoria umană altfel decât în termeni ideologici, în particular prin plăsmuiri ale religiei, pe care le-a văzut drept principalul resort al schimbării istorice. Materialismul modern este consecvent și în această privință, explicând evenimentele istorice prin prisma considerării conștiinei sociale drept produsul condițiilor de viață materiale. S-ar părea chiar, deși Engels nu o spune expres, că el privea materialismul istoric ca pe o consecință a materialismului filosofic. Cât despre religie, în care Feuerbach vedea cauza eficientă a marilor schimbări istorice, Engels, în consens cu evoluționismul pozitivist, o consideră rodul erorilor și al ignoranței umane.

> Din timpurile cele mai îndepărtate, când oamenii, care nu știau încă nimic despre structura propriului lor corp, au ajuns, sub impresia viselor, la reprezentarea că gândirea și simțirea nu sunt o activitate a trupului lor, ci a unui suflet deosebit de el, care sălășluiește în acest trup și îl părăsește

> la moarte, încă din acele timpuri ei au fost nevoiți să se întrebe care este raportul dintre acest suflet și lumea exterioară. Dacă, la moarte, el se desparte de trup și supraviețuiește, nu există niciun motiv să i se mai atribuie o moarte deosebită; astfel s-a născut ideea nemuririi sufletului… Nu nevoia de consolare religioasă a dus la plicticoasa închipuire a nemuririi sufletului, ci nedumerirea rezultată din mărginirea aproape generală a oamenilor, care, odată ce recunoscuseră existența sufletului, nu mai știau ce să facă cu el după moartea trupului. Într-un mod cu totul asemănător, prin personificarea forțelor naturii, au apărut primii zei, care, în dezvoltarea ulterioară a religiilor, au luat o formă din ce în ce mai străină de lume. (*Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane*, II)

Engels, în maniera gânditorilor iluminiști, vedea în religie rodul ignoranței sau al lipsei de înțelegere a anumitor fenomene. El abandona astfel concepția marxiană despre religie ca înstrăinare secundară datorată înstrăinării muncii în favoarea unei explicații intelectualiste. În această privință, el împărtășea, de asemenea, ideile evoluționismului din secolul al XIX-lea privitoare la originea și natura religiei.

XVI

RECAPITULARE ȘI COMENTARIU FILOSOFIC

1. Filosofia lui Marx și cea a lui Engels

Punctul de vedere al lui Engels poate fi caracterizat sumar ca fiind deopotrivă naturalist și antimecanicist. El prezintă universul ca evoluând dinamic spre forme superioare, diferențiindu-se în multiple moduri și îmbogățindu-se prin conflict lăuntric. Versiunea dialecticii pe care el o expune este una antifilosofică și antimetafizică (deși cu anumite inconsecvențe în acest punct), care acceptă multiplicitatea universului ca fiind ireductibilă la o unică schemă. Ea se raliază scientismului și pozitivismului prin încrederea sa în științele naturii și neîncrederea sa în filosofie, redusă, aceasta, la un ansamblu de legi; de asemenea, prin tendința sa, în general, empiristă și deterministă și printr-o înclinație (mai puțin netă) spre fenomenalism. Pe de altă parte, ea se desparte de pozitivismul tipic prin critica pe care o face empirismului radical și prin susținerea multiplicității formelor de mișcare. (Dar, chiar și în acest punct, Comte, pentru care Marx și Engels exprimau un profund dispreț, anticipase vederile lui Engels; el refuza să reducă toate fenomenele la modele mecanice, iar clasificarea științelor întocmită de el a fost preluată de Engels cu mici modificări.)

Trebuie adăugat că evoluționismul lui Engels se raportează, pe cât se pare, la părți separate ale universului, și nu la universul în ansamblu. După cum putem citi spre sfârșitul Introducerii la *Dialectica naturii*, universul este infinit și etern, reproducând aceleași forme într-un nesfârșit ciclu de nașteri și dispariții. Fragmente particulare din univers, sisteme astrale particulare evoluează, în virtutea necesității interne, spre forme mai înalte de viață organică și de conștiință; dar universul, în ansamblu, nu evoluează în acest fel. Putem presupune că, în calitate de locuitori

ai Pământului, noi trăim acum într-o parte a cosmosului aflată în evoluție ascendentă; dar, din punctul de vedere al naturii ca întreg, aceasta este doar o eflorescență trecătoare, care, în mod necesar, se va repeta neîncetat în câte un ungher sau zonă a universului.

Observațiile lui Engels erau făcute, firește, în lumina științei și matematicii din vremea sa și multe dintre ele sunt acum perimate. Dar liniile generale ale gândirii sale – naturalismul, cunoașterea ca reflectare a realității, relativitatea cunoașterii, dialectica naturii – au fost susținute de către marxiști de mai târziu și considerate, îndeosebi de cei ruși (Plehanov, Lenin), filosofie marxistă *par excellence*. În același timp, dialectica naturii a fost criticată de unii marxiști. Primul care a atacat filosofia lui Engels ca fiind radical diferită de cea a lui Marx a fost, pare-se, Stanisław Brzozowski, iar Max Adler a vorbit și el despre importante divergențe dintre cei doi părinți fondatori. Ulterior, Lukács a atacat dialectica naturii, argumentând că ideea că și natura se comportă dialectic este incompatibilă cu modul în care Marx concepea dialectica, adică drept interacțiune între subiect și obiect, care duce, finalmente, la contopirea lor. Potrivit lui Marx, natura era ceva dat de-a gata și asimilat de om în procesul cunoașterii; ea era pandantul efortului practic și era „dată" numai în contextul acestui efort. Faptul evident că omul transformă natura nu invalidează prin el însuși teoria contemplativă a cunoașterii dacă praxisul este doar exploatarea forțelor naturii sau criteriu de verificare a ipotezelor. Dialectica, înțeleasă de Marx drept unitatea dintre teorie și practică, nu poate fi formulată în așa fel încât să se raporteze la natura în sine, deoarece presupune activitatea conștiinței.

Problema ridicată aici, dacă vederile epistemologice ale celor doi întemeietori ai socialismului științific erau concordante, poate fi analizată, cred, în felul următor.

Dialectica lui Engels a fost formulată sub influența descoperirilor lui Darwin și într-o atmosferă intelectuală darwinistă. Tendința opiniei dominante, împărtășită de Engels, era de a interpreta viața, cunoașterea și fenomenele sociale din perspectiva naturalismului, care tratează istoria umană ca o prelungire și un caz special al istoriei naturale și consideră că legile generale ale naturii se aplică, în forme specifice, și la destinul omenirii. Engels, firește, nu contestă că istoria umană are trăsături specific și nici nu pretinde că legile regnului animal sunt suficiente pentru explicarea societății umane sau că pot fi aplicate la aceasta fără modificări; ba chiar respinge explicit acest mod de

a proceda, susținând că evoluția naturală creează noi calități și că societatea umană este o exemplificare a acestei diferențieri. Totuși, scriind în *Ludwig Feuerbach* despre diferența dintre istoria lumii organice, în general, și istoria omenirii, el observă că oamenii, spre deosebire de animale, acționează conform unor intenții conștiente, dar că intențiile și actele lor, privite în ansamblu, se conformează regularităților „obiective" ale istoriei, care sunt independente de înțelegerea sau nu a lor de către oameni. Această din urmă idee se împacă bine cu multe dintre formulările lui Marx, dar pasajul însuși nu concordă cu gândirea lui Marx dacă vrea să spună că singurul element distinctiv al istoriei omenirii este caracterul conștient al actelor individuale, care nu afectează legile care guvernează istoria ca întreg, pentru că bazele filosofice ale marxismului lui Marx nu par a fi compatibile cu credința în legile generale ale naturii care au drept aplicații particulare istoria omenirii și regulile gândirii, identificate cu regularitățile psihologice sau fiziologice ale funcționării creierului uman. În timp ce, vorbind în linii mari, Engels credea că omul poate fi explicat cu ajutorul istoriei naturale și al legilor de evoluție cărora le este supus și pe care este capabil să le cunoască în ele însele, concepția lui Marx era că natura, așa cum o cunoaștem, este o prelungire a omului, un organ al activității practice. Natura, firește, nu a fost creată de om și nu este o închipuire subiectivă, dar obiectul cunoașterii noastre nu este natura în sine, ci contactul nostru cu ea. Cu alte cuvinte, când Marx spunea despre cunoaștere că are caracter practic, el voia să spună nu doar că interesul cognitiv este determinat de nevoi practice și că acțiunea practică este cea care ne confirmă sau infirmă ipotezele. Praxisul uman este adevăratul obiect al cunoașterii noastre, care nu se poate emancipa niciodată de modul practic, situațional, în care este dobândită. Nu putem contempla subiectul în sine, liber de angajarea sa în istorie; *cogito*-ul este o imposibilitate. Dar, tot așa, nici obiectul nu poate fi purjat de faptul că i se prezintă omului în contextul activității practice, ca obiect eminamente uman. Contactul practic cu natura este orizontul pe care cunoașterea noastră nu-l poate transgresa și, în acest sens, nu există natură dată de-a gata pe care să o putem mai întâi contempla și abia apoi aborda acțional. Natura, întrucât ne privește, este cunoscută doar prin prisma actelor și trebuințelor noastre; cunoașterea nu se poate dezbăra de caracterul ei uman, social și istoric. Altfel spus, nu există un punct de vedere transcendental din care subiectul să poată aprehenda formele naturale așa cum sunt pentru a le reproduce în propria minte. Interpretarea materialistă a

conștiinței, în viziunea lui Marx, este că atât cunoașterea, cât și orice mai ține de spirit – sentimente, dorințe, închipuiri și idealuri – sunt produsul vieții sociale și al istoriei. Omul, prin urmare, nu poate să adopte un punct de vedere cosmic sau divin lepădându-și umanitatea și contemplând realitatea așa cum ea există în sine, și nu ca obiect al praxisului uman.

Există, așadar, o deosebire clară între transcendentalismul latent al dialecticii naturii a lui Engels și antropocentrismul dominant al concepției lui Marx. Deosebirea este vizibilă și în semnificația pe care fiecare dintre ei o atribuie dialecticii hegeliene. Engels, care scotea în evidență rolul lui Hegel în elaborarea cadrului conceptual al dialecticii și vedea în mișcarea muncitorească germană singurul moștenitor legitim al filosofiei clasice germane, considera că marele merit al hegelianismului îl constituie accentul pus pe caracterul trecător al tuturor formelor existenței sociale. Pe de altă parte, îl critica pe Hegel pentru concepția nedialectică a acestuia despre natură, potrivit căreia aceasta își repetă neîntrerupt ciclul său de evoluție și, mai ales, pe urmele Tinerilor Hegelieni radicali de la 1848, pentru „contradicția dintre sistem și metodă". Prin aceasta, ei aveau în vedere faptul că dialectica vorbește despre o necurmată dezvoltare și negație, care fac ca nicio formă a Ființei sau a societății să nu poată fi ultima, Absolutul rămânând mereu inaccesibil, în timp ce Hegel înfățișează anumite forme ale religiei, filosofiei și statului ca definitive și desăvârșite, păcătuind astfel împotriva propriei lui metode.

Dar presupusul conflict dintre metodă și sistem nu poate fi rezolvat recunoscând tranziența tuturor formelor și imposibilitatea ca vreuna să fie finală. Gândirea lui Hegel este de neînțeles fără împlinirea ei în Absolut, iar negativitatea, așa cum o înțelegeau Tinerii Hegelieni, nu mai este hegeliană. Miezul însuși al criticii hegeliene la adresa lui Kant și Fichte, în particular la adresa „infinitului rău" și a ideii de dezvoltare fără sfârșit, îl constituie teza că orice etapă a dezvoltării poate fi înțeleasă numai în relație cu o stare finală, fără de care așa-zisul „progres" nu este decât veșnică repetiție. Numai un Absolut care poate fi efectiv atins, și nu unul doar nedeslușit profilat undeva la orizont, poate furniza sistemul de referință care să dea sens fiecărui stadiu al evoluției spirituale. Ideea posibilității de a recupera din dialectica hegeliană motivul progresului nesfârșit, aruncând peste bord noțiunea unui țel ultim, este analogă unei filosofii care, confruntată cu contradicția dintre omnipotența lui Dumnezeu și liberul-arbitru uman, l-ar suprima pe Dumnezeu și ar pretinde că,

astfel, a păstrat esența autentică a creștinismului, și anume, ateismul. Contradicția sau tensiunea este chiar esența creștinismului, iar a elimina unul dintre termenii ei înseamnă nu a adapta creștinismul la gândirea critică, ci, pur și simplu, a-l anihila. La fel, noțiunea de „progres infinit" fără cea de „unificare finală a Ființei" nu este o asimilare critică a hegelianismului, ci o negare a lui, iar primul termen al „contradicției" despre care este vorba în acest caz nici măcar nu este specific Hegelian, el vine de la Kant și Fichte și, dacă ar fi ca el să constituie miezul gândirii dialectice, atunci o asemenea dialectică nu are nevoie de tradiția hegeliană.

În schimb, asimilarea de către Marx a lui Hegel nu se bazează pe păstrarea metodei și lepădarea sistemului, ci pe „așezarea lui Hegel pe picioare, și nu pe cap", ceea ce este altceva. Marx a preluat, în felul său propriu, de la Kant și Hegel ideea de istorie care culminează cu deplina unitate a omului, identificarea existenței cu esența și abolirea contingenței din viața umană. Omul, în viziunea lui Marx, nu este condamnat la contingență, așa cum susținea Stirner (iar mai aproape în timp, de noi existențialiștii, cel puțin cei din stirpea atee); dimpotrivă, ceea ce, până acum, a fost contingent, deși în mod impropriu numit „libertate", derivă din puterea unor forțe obiectivate asupra omului. A înlătura aceste forțe și a subordona existența omului propriei sale libertăți, abolind diferența dintre existența empirică și esența generică, înseamnă a anihila contingența existenței. Omul nu mai este la cheremul unor forțe înstrăinate create de el însuși; individul nu mai este victima unei societăți anonime și nici proprietarul muncii obiectivate sub formă de capital; pe scurt, Ființa absolută a omului este pe deplin realizată în existența reală. Drept urmare, aceasta din urmă încetează de a mai fi accidentală; individualitatea ei exprimă esența universală a umanității, iar libertatea ei este necesitate istorică. Sciziunea fundamentală din om poate fi astfel depășită, dar nu în modul sugerat de Hegel. Acesta, reducându-l pe om și operele sale la conștiința de sine și exteriorizarea acesteia și privind omenirea ca pe un stadiu în evoluția spiritului, nu putea, pe baza propriei sale metode, să reconstituie omul ca pe o ființă integrală. Contingența omului nu poate fi tămăduită de către un absolut din afara lui și, drept urmare, Hegel nu suprimă contingența vieții individuale sau atunci o face doar în contextul acestei vieți; în fapt, el condamnă individualitatea umană empirică la o stare de contingență de-a lungul întregii ei existențe, după cum o învederează în filosofia hegeliană a dreptului permanenta

dihotomie dintre stat și societatea civilă. Pentru a suprima contingența, este necesar, mai întâi, ca omul să fie privit ca o ființă fizică completă, care muncește și se luptă cu natura, iar în al doilea rând, să se înțeleagă că singura realitate a omului o constituie individualitatea sa, orice altă formă de existență fiind o consecință a muncii înstrăinate, o răsturnare a raporturilor firești care este, însă, istoricește, inevitabilă și constituie condiția eliberării. Numai când hegelianismul este astfel transformat în sensul materialismului (conștiința este o componentă a omului complet și un efect al activității practice) și individualismului (individul e unicul subiect, toate celelalte moduri de existență fiind predicate ale omului real), numai atunci este de așteptat adevărata unificare a omului preconizată în *Manuscrisele pariziene* și în *Capitalul*. Hegel este, astfel, „așezat pe picioare"; individul este subiectul, iar Ființa universală predicatul, și nu invers, iar punctul de plecare al dezvoltării istorice nu este exteriorizarea conștiinței, ci aceea a forțelor umane naturale sub forma muncii.

Marx, așadar, nu preia de la Hegel metoda fără sistem, ci le transformă pe amândouă. Și în noua schemă se menține ca perspectivă un fel de țel ultim, și anume ceea ce Marx numește sfârșitul trecutului și începutul adevăratei istorii. Este un sfârșit în sensul că pune capăt pentru totdeauna dualității istorice dintre individ și Ființa socială reificată, dintre autoobiectivare prin muncă și înstrăinarea produselor acesteia. Vindecarea dedublării și reintegrarea deplină nu sunt mai puțin esențiale pentru doctrina lui Marx decât pentru cea a lui Hegel, deși dedublarea și suprimarea ei sunt concepute la cei doi în termeni diferiți. Caracterul definitiv al transformării socialiste, după cum am văzut, nu presupune încetarea dezvoltării, ci dispariția oricărui conflict dintre viața empirică a omului și natura sa, înlăturarea tuturor obstacolelor pe care munca înstrăinată și contingența vieții le opuneau obiectivării autentice, creatoare, a puterilor naturale ale omului.

Similar felului în care Marx diferă de Hegel, ideea lui Marx că filosofia va fi abolită prin realizarea ei diferă de crezul scientist că locul filosofiei va fi luat de științele pozitive. În viziunea lui Marx, abolirea filosofiei este un element natural al reintegrării omului, deoarece ea constă în suprimarea autonomiei proceselor de gândire față de viață ca întreg. Gândirea devine o afirmare directă a vieții, conștientizare a faptului că ea însăși nu este altceva decât viață conștientă; diviziunea dintre munca fizică și munca intelectuală ia sfârșit; gândirea nu se mai poate replia într-un tărâm propriu: filosofia, care este aspirație a spiritului spre

integralitatea omului, va dispărea atunci când această aspirație se va înfăptui. Aceasta e o idee total diferită de teza că filosofia nu va mai avea drept la o existență separată, deoarece tot ce era valoros în ea va fi preluat de diferite științe pozitive.

Deosebirea dintre cele două interpretări ale condiției umane este clară, la fel cum este, în concepția lui Marx, și linia despărțitoare dintre lumea prezentă și cea care urmează să se nască. În conformitate cu premisele sale filosofice, el n-ar fi putut niciodată să facă vreo concesie strategiei reformiste; noua societate trebuia să marcheze o ruptură totală de cea veche, iar răsturnarea revoluționară era singura formă valabilă de critică socială. Prin contrast, pe baza asumpției că progresul continuă de-a lungul istoriei fără a atinge vreodată un țel absolut, este mai ușor de înțeles punctul de vedere că reformele înăuntrul capitalismului pot fi, prin ele însele, valoroase.

Rezumând diferența de atitudini dintre Marx și Engels, putem spune că din ele răzbate contrastul: mai întâi, dintre evoluționismul naturalist și antropocentrism; apoi, în al doilea rând, dintre interpretarea tehnică a cunoașterii și epistemologia praxisului; în al treilea rând, dintre ideea „amurgului filosofiei“ și cea a contopirii ei cu viața ca întreg; și, în al patrulea rând, dintre progresul infinit și escatologia revoluționară. Numeroși critici au adoptat punctul de vedere că Marx nu folosește niciodată termenul „materialism“ în același sens ca Engels, ci întotdeauna înțelege prin el dependența conștiinței de condițiile sociale, și nu primatul metafizic al materiei față de spirit. Unii, precum Z. Jordan, merg până la a susține că Marx ar fi putut, cu mai mult temei, să fie taxat drept pozitivist, întrucât respingea orice fel de metafizică „substanțialistă“. Într-o anumită măsură, aceasta e o chestiune de terminologie: cu siguranță, Marx nu a fost pozitivist în sensul istoric al acestui cuvânt, dat fiind că nu a împărtășit teoria fenomenalistă a cunoașterii sau interdicția de a căuta o „esență“ dincolo de fenomene, ba chiar, nu o dată, s-a exprimat în sens opus acestor atitudini. Este însă adevărat că, spre deosebire de Engels, nu s-a preocupat de chestiuni metafizice privitoare la substanța primordială și la originea lumii. În scrierile sale din tinerețe, a repudiat în mod expres interogația metafizică, ceea ce, firește, este cu totul altceva decât a răspunde negativ la întrebări metafizice. Neîndoielnic, Marx este „materialist“ în sensul larg al termenului prin care sunt desemnați cei care nu cred în existența spiritului anterior materiei sau care resping ca lipsită de sens întrebarea privitoare la o astfel de existență. Termenul este însă folosit, de regulă, ca desemnare pentru crezul „substanțialist“ în

„materie“, ca substrat a tot ceea ce se poate spune cu sens că există sau, mai precis, pentru crezul că toate obiectele au proprietățile pe care experiența științifică și cea cotidiană le atribuie corpurilor fizice. E greu ca Marx să fie numit „materialist“ în acest sens și chiar și Engels, după cum am văzut, oscilează între fenomenalismul scientist (care nu este o doctrină metafizică, ci o regulă intelectuală) și materialismul propriu-zis, care trece dincolo de hotarul rigorii științifice și, în funcție de formularea pe care o primește, este fie obscur, fie nedemonstrabil.

Un punct de vedere întâlnit în special la criticii catolici ai marxismului și reluat recent de L. Colletti afirmă că materialismul este incompatibil cu dialectica naturii a lui Engels, întrucât aceasta din urmă vorbește despre existența în natură a unor calități, precum creativitatea, care aparțin doar entităților spirituale. Această critică, însă, nu stă în picioare. Ideea că natura poate dezvolta forme calitativ noi (în sensul analizat mai sus) și că unele părți ale naturii ascultă de legi care nu pot fi deduse din legile universale ale fizicii nu este logic incompatibilă cu materialismul așa cum l-am definit aici. În orice caz, teoria multiplicității calităților ireductibile nu contravine prin ea însăși materialismului. Există însă un alt mod de a susține incompatibilitatea materialismului cu dialectica. Engels exprimă clar ideea conform căreia contradicția logică este o proprietate a anumitor fenomene naturale. Enunțul că o anumită relație logică este prezentă în natură poate fi conciliat cu filosofii cum sunt cea a lui Hegel, cea a lui Leibniz sau cea a lui Spinoza (în cazul acestuia din urmă, cu propoziția care spune despre *cogitatio* că este un atribut al întregului univers), dar niciuna dintre acestea nu este compatibilă cu forma de materialism a lui Engels. Dacă interpretăm termenii „contradicție“ și „negație“ în sensul nonlogic de conflict, respectiv distrugere, acest punct de vedere cade. S-ar părea, însă, că ocazionala identificare de către Engels a relațiilor logice cu cele fizice trebuie, mai degrabă, pusă pe seama carențelor din formația sa filosofică decât considerată o teorie deliberată. În ciuda bogăției cunoștințelor sale și agilității minții sale, Engels era un amator în ale filosofiei. Critica pe care el o face „agnosticismului“ kantian este uimitor de naivă; el vădește o neînțelegere totală atunci când susține că, potrivit concepției lui Kant, nu s-ar putea descoperi niciodată noi substanțe chimice, pentru că, în acest caz, un „lucru în sine“ ar deveni obiect al cunoașterii. Nu este clar nici în ce mod ar putea să împace Engels interpretarea psihologistă pe care o dă logicii (interpretare expusă sumar și care nu trece dincolo de anumite platitudini care aveau

circulație în epocă) cu credința sa potrivit căreia cunoașterea umană este o reflectare a naturii așa cum aceasta există în chip „real" și independent. Căci, dacă legile gândirii nu sunt reguli imperative independente de experiență și de existența lucrurilor, ci expresii ale modului în care creierul uman funcționează, întrebarea dacă cunoașterea este „adevărată" în sens tradițional este lipsită de sens; activitatea cognitivă ar fi, atunci, o formă de reacție biologică și nimic mai mult și ar putea fi evaluată doar prin prisma utilității ei.

Lăsând deoparte inconsecvențele și generalizările temerare ale lui Engels, rămâne întrebarea dacă „dialectica naturii" își poate păstra în vreun sens valabilitatea. Acei critici marxiști care tăgăduiesc această posibilitate au relevat că, în accepțiunea lui Marx, „dialectica" are în vedere interacțiunea dintre spirit și mediul său social; această accepțiune nu poate fi transferată asupra naturii sau să semnifice un ansamblu de legi universale care se manifestă, între altele, prin legi ale vieții sociale. Dacă ar fi așa, atunci dezvoltarea societății și, mai presus de toate, transformarea ei revoluționară ar fi efectul unor „legi naturale", ceea ce este opusul vederilor lui Marx. Dacă această critică este acceptată, nu decurge totuși că marxismul ortodox interzice examinarea ireductibilității diverselor procese naturale la un unic model; tot ce decurge este că termenul „dialectică" nu este aplicabil unei asemenea examinări în sensul în care este aplicabil fenomenelor sociale. Cu această rezervă, nu par să existe motive de a arunca, pur și simplu, peste bord speculațiile lui Engels, deși este o altă întrebare dacă și în ce măsură ele sunt adevărate în detaliu. Ideile sale privind existența de contradicții logice în natură sau privind caracterul dialectic al aritmeticii sunt, fără îndoială, naive; nu așa este și chestiunea multiplicității calităților, după cum nu pare impropriu nici să vorbim despre acumulări cantitative care duc la schimbări calitative (în sensul sugerat mai sus, că majoritatea sau chiar totalitatea parametrilor folosiți în descrierea fenomenelor naturale nu sunt indefinit aditivi).

Cu siguranță că „dialectica naturii" a lui Engels este plină de exemple perimate și de speculații nefondate pe tărâmul cosmologiei filosofice. El susține, bunăoară, că ivirea, în istoria Pământului, a unor forme superioare din forme inferioare reprezintă o necesitate imanentă și că natura, în virtutea unei presupuse legi necunoscute, va produce, „în mod necesar", în condiții similare, aceleași forme. Deși alteori Engels însuși condamna, cel puțin în termeni generali, acest soi de speculații arbitrare, ele aparțin unei filosofii tradiționale a naturii destul de

răspândite în secolul al XIX-lea. Aceasta nu echivalează însă cu a spune că filosofia lui Engels a adus vreo contribuție la dezvoltarea științei. După cum au arătat istoricii științei, au existat, în trecut, momente de criză în care ideile filosofice au jucat un rol important, exemple în acest sens fiind influența platonismului asupra fizicii galileene sau cea a empiriocriticismului asupra teoriei relativității. Un astfel de rol euristic nu poate fi însă atribuit filosofiei naturii a lui Marx sau a lui Engels; iar în Uniunea Sovietică, această atribuire a avut drept consecință nu stimularea științelor, ci frânarea unora dintre ele. Am putea chiar spune că Engels nu a fost total inocent în această privință; pe de o parte, el sublinia că generalizările filosofice sunt lipsite de valoare dacă nu se bazează pe experiența științifică, dar, pe de alta, atunci când critica empirismul, atribuia filosofiei un rol de supraveghetor al „experienței brute". El nu a lămurit cu claritate cum puteau fi împăcate între ele aceste două atitudini sau pe ce bază era îndreptățită filosofia să critice experiența. Ideea că ea are o astfel de îndreptățire a putut lesne furniza un pretext pentru supunerea științei față de ideologie, ceea ce s-a și întâmplat, în împrejurări, firește, care nu au nimic de-a face cu această parte a doctrinei lui Engels.

Chestiunile ținând de dialectica naturii constituie o parte supralicitată a ceea ce este actualmente codificat drept „materialism dialectic". Dacă și în ce măsură ele sunt, în prezent, științific și filosofic fecunde este o temă asupra căreia vom reveni mai târziu.

2. Trei laitmotive ale marxismului

Ca la toți marii gânditori, putem detecta și în doctrina lui Marx, privită în ansamblu, o anumită tensiune între filoane de gândire eterogene, precum și între sursele care s-au împletit la el într-o sinteză. Din acest punct de vedere, putem distinge trei motive principale.

1) Motivul romantic. În marile linii ale criticii sale la adresa societății capitaliste, Marx este un moștenitor al mișcării romantice. Romanticii au atacat societatea industrială dintr-un punct de vedere conservator, deplângând dispariția legăturilor și loialităților „organice" și faptul că ființele umane se confruntau între ele nu ca indivizi, ci ca exponenți ai unor forțe și instituții impersonale sau ai puterii banului. Pe de o parte, personalitatea se pierdea în anonimat, iar oamenii tindeau să se trateze unii pe alții ca întruchipări ale funcțiilor lor sociale sau ale avuției de care

dispuneau. Pe de altă parte, dispărea și viața autentic colectivă, nu mai existau comunități veritabile de tip tradițional, entități morale sudate nu doar prin interes, ci printr-o solidaritate spontană și prin contactul direct dintre indivizi. Opoziția dintre astfel de comunități organice și „societatea" ca agregat mecanic fără alt liant decât interesul material este o temă ce străbate filosofia preromantică și cea romantică, de la Rousseau și Fichte la Comte. Visul de revenire la o armonie desăvârșită și la o stare în care nu se interpunea nimic între individ și comunitate sau între individ și el însuși era un atac, expres sau implicit, împotriva liberalismului și a bazei lui filosofice, care era contractul social. Filosofia liberală postulează că în conduita oamenilor au precădere motivele egoiste și că interesele lor divergente nu pot fi împăcate decât printr-un sistem de legi rațional care asigură securitatea tuturor prin limitarea libertății fiecăruia. Aici, se admite implicit că oamenii își sunt unii altora dușmani naturali, libertatea fiecăruia fiind limita libertății tuturor celorlalți. Libertatea nelimitată ar fi autodistructivă, căci, dacă nimeni n-ar consimți să respecte drepturile celorlalți, toți ar fi expuși agresiunii și nimeni nu s-ar simți în siguranță; contractul social, în sensul lui Hobbes, împiedică acest lucru prin organizarea comunității pe baza respectării reciproce a libertății individuale. Societatea este o creație artificială, un sistem de legislație menit să îngrădească egoismul natural și să ofere securitate tuturor cu prețul cedării parțiale a libertății. În concepția romantică, acesta este, într-adevăr, tabloul fidel al societății industriale, dar el nu răspunde cerințelor naturii umane. Menirea naturală a omului era de a trăi într-o comunitate bazată nu pe legătura negativă a interesului, ci pe nevoia spontană, independentă, de a comunica cu ceilalți. Constrângerea și controlul ar fi de prisos într-o societate în care fiecare individ s-ar identifica în mod liber cu întregul. Marx și-a însușit partea distructivă din viziunea romantică asupra societății contemporane, mărturie stând teoria sa despre înstrăinare și despre puterea banului, precum și credința sa într-o viitoare unitate unde fiecare individ se va raporta la propriile forțe nemijlocit, ca la niște forțe sociale. Aspectele criticate de el ale societății erau aceleași cu cele ale căror consecințe pustiitoare fuseseră observate de către romantici; oamenii erau dominați de propriile energii și priceperi sub forma legilor anonime ale pieței, a tiraniei abstracte a banului și a procesului nemilos de acumulare capitalistă. Pentru Marx, la fel ca pentru romantici, libertatea cuprinsă în Declarația Drepturilor

Omului, care-i îngăduia individului să facă ce-i place câtă vreme nu-i vatămă pe alții, era semnul distinctiv al unei societăți dominate de legătura negativă a interesului egoist.

De la romantici sunt împrumutate de Marx și principalele trăsături ale utopiei sale comuniste. Principiul său de bază este că orice mediere între individ și omenire va înceta să mai existe. Aceasta se aplică tuturor entităților, raționale sau irațională, care se interpun între individ și semenii săi, cum sunt naționalitatea, statul și dreptul. Individul se va identifica în mod voluntar cu comunitatea, constrângerea va deveni superfluă, sursele de conflict vor dispărea. Dispariția formelor intermediare nu înseamnă nimicirea individualității, ci dimpotrivă. La fel ca în viziunea romantică, restabilirea legăturilor organice va însemna, în același timp, restabilirea autenticității vieții personale. Așa cum stau lucrurile acum, individul desprins de comunitate și aservit unor instituții anonime este prădat de viața lui personală și silit să se raporteze la sine ca la un simplu obiect. Muncitorul vede în toată strădania sa un mijloc de supraviețuire biologică, iar partea creatoare a muncii sale îi devine străină; calitățile și priceperile sale personale îmbracă forma unei mărfi care se cumpără și se vinde pe piață ca oricare alta. Capitalistul își pierde personalitatea într-un mod diferit, dar la fel de pernicios; ca personificare a banului, el nu este stăpân pe conduita sa, ci silit să facă ce-i dictează piața, indiferent dacă intențiile lui sunt bune sau rele. De ambele părți ale faliei sociale, personalitatea este înăbușită în măsura în care indivizii sunt aserviți unor forțe înstrăinate. Abolirea capitalismului nu înseamnă exaltarea comunității în dauna individului, ci restaurarea concomitentă a amândurora. În loc ca libertatea să fie concepută în manieră liberală, ca sferă privată a neinterferenței cu alții, ea devine unitate voluntară a individului cu semenii săi.

Potrivirea dintre Marx și romantici este însă doar parțială. Romantismul, în forma lui clasică, este un vis de înfăptuire a unității sociale prin resuscitarea câte unei trăsături idealizate a trecutului: armonia spirituală a Evului Mediu, o Arcadie rurală sau viața fericită a sălbaticului, neștiutor de legi și de industrie și identificat, în chip fericit, cu tribul. Acest fel de nostalgie este, firește, la antipodul viziunii lui Marx. Deși există și la el reminiscențe ale crezului romantic în viața fericită a sălbaticului, ele nu sunt numeroase și importante, iar în opera sa nu se întâlnește nicăieri sugestia că omenirea ar putea sau ar trebui să se întoarcă la stilul de viață primitiv. Unitatea urmează a fi restabilită nu prin distrugerea tehnologiei moderne sau prin resuscitarea

primitivismului și a abrutizării rurale, ci prin și mai mult progres tehnic și prin obligarea societății de a depune maxime eforturi pentru desăvârșirea controlului său asupra forțelor naturii. Nu prin repliere în trecut, ci prin amplificarea puterii omului asupra naturii putem recupera ceea ce era de preț în societatea primitivă; procesul e un fel de spirală, implicând maxima negativitate a sistemului existent. Efectele distructive ale mașinismului nu pot fi tămăduite prin abolirea mașinilor, ci prin perfecționarea lor. Tehnologia însăși, oarecum prin aspectele ei negative, face posibilă recuperarea a ceea ce a fost nimicit.

Dat fiind că viitoarea unitate urmează a se realiza nu aruncând peste bord cuceririle dezvoltării sociale, ci continuându-le, această unitate va rezida în specia umană ca totalitate, și nu în forme tradiționale precum națiunea sau statul. Comunitatea națională, privită de atâția romantici drept paradigma vieții organice, este deja pe cale de destrămare ca efect al înaintării capitalismului, care mătură în calea sa tot ce nu servește expansiunii sale. Muncitorii nu au patrie, iar capital nu posedă nici ei, nici ea; de ambele părți ale marelui conflict al epocii, patriotismul și-a pierdut relevanța. Naționalismul poate fi exploatat în scopuri politice sau altele pe termen scurt sau pentru justificarea politicilor protecționiste, dar puterea lui e pe cale să se năruie sub nemiloasa presiune a capitalului cosmopolit și a conștiinței internaționaliste a proletariatului. Din acest punct de vedere, și capitalul, acest distrugător al tradiției, netezește drumul spre noua societate.

2) Despărțirea lui Marx de romantici printr-o componentă importantă a utopiei sale are la bază ceea ce am putea numi „motivul faustic-prometeic“, motiv puternic și, cel puțin sub anumite aspecte, rival al romantismului. Acest motiv ar fi greu de raportat la o anume școală de gândire; el se întâlnește într-un larg evantai de filosofii, inclusiv în unele trăsături ale neoplatonismului (omul ca încununare a Ființei create) și în texte ale lui Lucrețiu și Goethe, bine cunoscute lui Marx. Îl descoperim, de asemenea, la Giordano Bruno și la alți gânditori renascentiști în care Marx vedea modele ale umanității împlinite, giganți universali care biruiseră penuria sufletească a diviziunii muncii și nu doar asimilaseră întreaga cultură a epocii lor, ci se ridicaseră prin efort propriu la un nivel superior. Acest filon din gândirea lui Marx răzbate din răspunsurile date de el, odată, la un „chestionar“ al fiicei sale: poeții preferați – Shakespeare, Eschil, Goethe; eroii favoriți – Spartacus, Kepler; ideea despre fericire – lupta; cea mai detestată trăsătură umană – servilismul. Ideea

prometeică ce revine statornic în opera lui Marx cuprinde: încrederea în puterile autocreatoare nelimitate ale omului, disprețul față de tradiție și de venerarea trecutului, conceperea istoriei ca autorealizare a omului prin muncă și crezul că omul de mâine își va extrage „poezia“ din viitor.

Prometeismul lui Marx este, firește, unul de un fel aparte și, înainte de toate, el se raportează la specie, și nu la individ. Marx credea, după cum se desprinde cu claritate din apărarea pe care o ia lui D. Ricardo împotriva criticii sentimentale a lui J.-C. Sismondi, că ideea de „producție de dragul producției“ însemna dezvoltarea resorturilor naturii umane ca scop în sine, cu adaosul că progresul speciei nu trebuie să se împiedice de considerații privitoare la fericirea individuală. Chiar și dacă dezvoltarea speciei ar avea loc în detrimentul majorității indivizilor, ea era, până la urmă, sinonim cu dezvoltarea fiecărui individ; progresul întregului comportă întotdeauna prejudicierea unora, iar duritatea inimii reproșată lui Ricardo era o dovadă a onestității lui științifice.

Pentru Marx era o certitudine faptul că, în revoluția universală, proletariatul ca Prometeu colectiv va anihila străvechea contradicție dintre interesul individului și cel al speciei, capitalismul fiind, și în această privință, vestitorul socialismului. Zdrobind puterea tradiției, trezind cu brutalitate popoarele din amorțeală, revoluționând producția și eliberând forțe umane proaspete, capitalismul a creat o civilizație în care omul era pentru prima dată în măsură să arate ce poate face, deși, până acum, cutezanța sa a îmbrăcat forme inumane și antiumane. Era un jalnic sentimentalism să dojenești capitalismul în speranța de a zăgăzui sau deturna înaintarea lui victorioasă. Cucerirea naturii trebuia să meargă înainte; în etapa următoare, oamenii vor deveni stăpânii condițiilor sociale ale progresului.

O trăsătură tipică a prometeismului lui Marx este dezinteresul său pentru condițiile naturale ale existenței umane (ca opuse celor economice), absența existenței umane corporale din viziunea sa asupra lumii. La el, omul este definit în termeni pur sociali, limitele fizice ale existenței acestuia fiind aproape neluate în seamă. Marxismul nu se arată deloc interesat de faptul că oamenii se nasc și mor, că sunt bărbați sau femei, tineri sau bătrâni, sănătoși sau bolnavi, că sunt, genetic, inegali și că toate aceste circumstanțe afectează dezvoltarea socială, oricare ar fi împărțirea în clase, și pun limite planurilor umane de perfecționare a lumii. Marx nu credea în finitudinea și limitarea esențiale ale omului și în obstacolele ce stau în calea creativității sale. Răul și suferința nu

aveau, în ochii săi, nicio semnificație în afara celei de instrumente ale eliberării; ele erau niște fapte pur sociale, nu o componentă esențială a condiției umane.

În *Manuscrisele din 1844*, Marx face, ce-i drept, referire la relațiile sexuale, adică la o legătură biologică la prima vedere, ca la paradigma legăturilor autentic umane care ar urma, pesemne, să fie dominante în societatea comunistă. Paralela este însă numaidecât explicată într-un sens contrar așteptărilor noastre, nu în sensul că legătura biologică este un model pentru cea socială, ci în sensul că ea va dobândi un caracter social; omul descoperă în relațiile sexuale în ce măsură natura sa a fost „umanizată", adică socializată, în ce fel biologia sa a devenit umană, iar nevoile sale biologice au devenit nevoi sociale. Contrar darwinismului social și filosofiei liberale, Marx nu numai că nu derivă legătura socială din nevoi biologice, ci le prezintă pe acestea din urmă și condițiile biologice ale existenței umane drept elemente ale legăturii sociale. La el, sintagma „natură socializată" nu este o metaforă. Totul în ființa umană este social, toate calitățile și funcțiile naturale, întregul comportament natural sunt virtualmente rupte de originile lor animale.

Din acest motiv, Marx abia dacă poate admite că omul este limitat în vreun fel, fie de corpul său, fie de condițiile geografice. După cum se vede din polemica sa cu Malthus, el a refuzat să creadă în posibilitatea unei suprapopulații absolute, determinată de suprafața pământului și de resursele lui naturale. Suprapopulația era, în ochii săi, un fapt pur social, legat de condițiile producției capitaliste, întrucât progresul tehnic și exploatarea generau suprapopulație relativă sub forma unei armate industriale de rezervă. Demografia nu era pentru el o forță de sine stătătoare, ci un element al structurii sociale, care se cerea evaluat ca atare.

Ignorarea de către Marx a trupului și a morții fizice, a sexualității și agresivității, a geografiei și a fertilității umane – considerate toate, de către el, realități pur sociale – reprezintă una dintre trăsăturile cele mai caracteristice și totuși cele mai neglijate ale utopiei sale. Aceasta înseamnă, printre altele, că analogia făcută uneori între soteriologia lui Marx și cea a creștinismului (proletariatul ca mântuitor, mântuire totală, popor ales, Biserică etc.) este, sub un aspect decisiv, eronată. Mântuirea, de pildă, este la el mântuirea de sine a omului; nu opera lui Dumnezeu sau a Naturii, ci a unui Prometeu colectiv care, în principiu, este capabil să dobândească stăpânirea totală asupra lumii în care

trăiește. În acest sens, libertatea omului este creativitatea lui, marșul unui cuceritor care biruie deopotrivă natura și pe sine însuși.

3) Dar prometeismul își are și el limitele lui, cel puțin când este vorba de interpretarea trecutului, căci întâmpină rivalitatea unui al treilea motiv, cel al iluminismului raționalist, determinist. Marx vorbește deseori despre legi ale vieții sociale care ar acționa în același mod ca și cele ale naturii. Prin aceasta, însă, nu vrea să spună că ele sunt o prelungire a legilor fizicii sau ale biologiei, ci că se impun indivizilor umani cu aceeași inexorabilă necesitate ca o avalanșă sau un taifun. Gândirea științifică obiectivă este chemată să studieze aceste legi în maniera naturalistului, fără dogme preconcepute, sentimente sau judecăți de valoare, așa cum Marx considera că a procedat el însuși în *Capitalul*. Aici, conceptele normative de „înstrăinare" și „dezumanizare" se prezintă sub chipul unora neutralizate, nonevaluative, precum „valoare de schimb", „plusvaloare", „muncă abstractă" și „vânzare a forței de muncă". În răspunsurile la deja menționatul chestionar al fiicei sale, raționalismul și scepticismul filosofic ale lui Marx apar exprimate în maxima lui favorită: *De omnibus dubitandum*.

În această abordare scientistă, recunoaștem cea de a treia concepție despre libertate așa cum a formulat-o Engels: libertatea este necesitatea înțeleasă, măsura în care oamenii sunt capabili să pună legile naturii în slujba lor, nivelul tehnicii materiale și sociale.

Și aici, însă, se cere formulată o rezervă. Credința în „legi" care guvernează societatea se întemeiază pe interpretarea istoriei de până acum, a „preistoriei" omenirii. Până acum, oamenii au fost dominați de forțe pe care ei le-au creat, dar pe care nu le puteau controla: bani, piață, mituri religioase. Prăpastia dintre tirania legilor economice și spiritul care le observă neputincios este umplută prin apariția proletariatului, conștient de misiunea sa. Începând din acest moment, necesitatea nu se mai impune din afară și nu mai constă în utilizarea tehnică a legilor existente de către ingineri sociali luminați. Însăși diferența dintre necesitate și libertate încetează să mai existe, iar odată cu ea, de bună seamă, și „legile sociale" așa cum erau înțelese până acum, anume ca fiind ceva asemenea gravitației. Aceasta din urmă, însă, poate fi, ce-i drept, cunoscută și folosită, dar nu poate fi abolită, și acționează, fie că o știm sau nu. Termenul „lege" în această accepțiune nu este aplicabil unui proces social care apare doar cu condiția de a fi înțeles, or, tocmai acesta este cazul practicii revoluționare. Întâlnim aici o diferență crucială: legile care au guvernat

societatea până acum erau independente de cunoașterea umană; faptul că acum sunt cunoscute nu înseamnă că încetează să acționeze. Dar mișcarea revoluționară a proletariatului nu este o exemplificare a vreunei legi în această accepțiune, căci, deși este generată de istorie, ea este totodată conștientizare a istoriei.

Prin urmare, în timp ce latura romantică a marxismului se aplică deopotrivă la trecut și la viitor (criticând dezumanizarea omului de către capitalism și preconizând o viitoare stare de unitate) și, în timp ce prometeismul privește cu precădere spre viitor (pentru că omul, deși și-a fost tot timpul propriul creator, nu a fost și nu a putut fi conștient de acest fapt), aspectul determinist al marxismului se raportează la trecutul care încă apasă asupra omenirii, dar este sortit să dispară curând cu totul.

Întreaga gândire a lui Marx poate fi interpretată prin prisma acestor trei motive și a interacțiunii lor. Ele nu coincid însă cu „sursele" convenționale ale marxismului. Componenta sa romantică este de sorginte multiplă: Saint-Simon, Hess și Hegel; cea prometeică se alimentează din Goethe, Hegel și filosofia praxisului și a cunoașterii de sine, cultivată de Tinerii Hegelieni; iar cea deterministă și raționalistă, din Ricardo, Comte (pe care, altminteri, Marx îl zeflemisea) și, din nou, Hegel. Toate cele trei motive sunt influențate de gândirea hegeliană, dar în toate trei intenția lui Hegel este transformată.

Cele trei motive sunt prezente neîntrerupt în opera lui Marx, dar ponderea lor relativă variază în timp. Nu încape nicio îndoială că în anii '60 Marx punea un accent mai mare pe aspectul științific, obiectiv, determinist al observațiilor sale decât o făcuse în anii '40. Celelalte două filoane nu și-au pierdut totuși forța, ci au continuat să afecteze direcția cercetărilor sale, conceptele utilizate, întrebările pe care și le punea și răspunsurile pe care le dădea, cu toate că, așa cum deseori se întâmplă în astfel de cazuri, el nu era întru totul conștient de influența lor constantă.

Marx era convins că a izbutit să sintetizeze într-un unic tablou toate valorile intelectuale care i-au stat la îndemână. În lumina propriei sale concepții despre opera sa, întrebări precum aceea dacă a fost determinist sau voluntarist, dacă a crezut în legi istorice sau în puterea inițiativei umane, sunt lipsite de sens. Începând încă din momentul în care, ca student la Berlin, ajunsese la concluzia că, cu ajutorul lui Hegel, a depășit dualismul kantian dintre ceea ce este și ceea ce trebuie să fie, el s-a aflat într-o poziție intelectuală care-i permitea să respingă astfel de întrebări.

3. Marxismul ca sursă a leninismului

Toate aceste considerații țin însă de domeniul filosofiei sociale și, din ele, era greu de dedus o strategie politică precisă într-o vreme când deja exista o puternică mișcare ce-și asuma drept ideologie marxismul. Filosofia necesita interpretare și specificare, iar aceasta a dus la oarecare tensiuni și contradicții înăuntrul marxismului, abia sesizabile pe planul sociologiei generale și al escatologiei. Disputa dintre necesitate și libertate putea fi rezolvată în teorie, dar, de la un punct încolo, trebuia decis dacă mișcarea revoluționară urmează să aștepte maturizarea economică a capitalismului ori să acapareze puterea de îndată ce situația politică ar fi permis-o. În rezolvarea acestei chestiuni, principiile generale erau de prea puțin folos. Marxismul făgăduia că societatea va deveni una și că toate barierele dintre individ și societate aveau să fie înlăturate; pasul următor era să se tragă concluzii practice și să se traducă făgăduința în limbajul unui program politic. Era, de asemenea, necesar să fie definită mai clar ideea de civilizație ca fiind deopotrivă universală și condiționată de împărțirea societății în clase. Ce însemna efectiv „dispariția treptată a statului“ și cum se putea înfăptui în practică? Atât cei ce se bizuiau pe evoluția treptată și automată a capitalismului spre comunism, cât și cei ce puneau accentul pe rolul istoric creator al inițiativei revoluționare puteau găsi argumente în scrierile marxiste. Primii îi acuzau pe cei din urmă că încearcă să încalce legile istoriei așa cum le formulase Marx; cei din urmă le replicau primilor că așteptau ca procesul impersonal al istoriei să înfăptuiască revoluția în locul lor, ceea ce ar putea echivala cu o așteptare până la ziua de apoi. Marx era citat în sprijinul ambelor tabere în dispută, dar, până la urmă, citatele nu dovedeau mare lucru și, cum se întâmplă adesea, ele erau folosite pentru susținerea unor poziții adoptate din alte motive.

Și mai anevoioasă era interpretarea profețiilor lui Marx privitoare la natura comunismului. Se putea argumenta în felul următor: potrivit teoriei lui Marx, toate antagonismele sociale aveau la bază conflicte de clasă. Când va fi abolită proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, nu vor mai exista clase și niciun fel de conflicte sociale, cu excepția celui cauzat de rezistența reziduală anemică a fostei clase posedante. Marx spunea că în societatea socialistă nu va exista nicio „mediere“, ceea ce, în termeni practice, însemna abolirea separației burghezo-liberale a puterilor și unificarea între legislativ, executiv și judecătoresc.

Marx anticipa și dispariția „principiului național", prin urmare, orice tendință de cultivare a specificului național și a culturii naționale nu putea fi decât o rămășiță a capitalismului. Marx declarase că statul și societatea civilă vor deveni identice. Cum societatea civilă existentă era una burgheză, cel mai simplu mod de a interpreta spusa sa era absorbirea completă a societății civile în noul stat, care era, prin definiție, un stat al clasei muncitoare condus de partidul care profesa marxismul, ideologia proletară. Marx mai spusese că libertatea negativă cultivată de tradiția burgheză liberală nu-și afla locul în societatea socialistă, dat fiind că nu făcea decât să exprime caracterul antagonist al societății capitaliste. Construirea noii lumi urma, așadar, să debuteze cu înlocuirea libertății negative printr-o formă superioară de libertate bazată pe unitatea dintre individ și societate. Și cum, prin definiție, statul proletar întruchipa aspirațiile proletariatului, cei care, în indiferent ce mod, nu se conformau noii unități meritau a fi anihilați ca rămășițe ale societății burgheze. Ce altceva putea, la urma urmei, să însemne principiul că progresul uman se realizează întotdeauna în detrimentul individului și că nu poate fi altminteri înainte de înfăptuirea deplină a comunismului?

Pe firul unui astfel de raționament, întreaga teorie marxist-romantică a unității, a claselor și a luptei de clasă putea fi folosită (ceea ce nu înseamnă că așa era istoricește inevitabil) pentru a justifica instaurarea unui despotism extrem care, chipurile, întruchipa maxima libertate posibilă. Dacă, așa cum a susținut Engels, cea mai liberă societate este aceea care deține maximum de control asupra condițiilor vieții sale, teoria nu va fi grav distorsionată dacă se trage concluzia că societatea va fi cu atât mai liberă cu cât este guvernată mai despotic și supusă la cât mai numeroase reglementări. Dat fiind că, potrivit lui Marx, socialismul suprimă legile economice obiective și îi face capabili pe oameni să controleze condițiile vieții lor, este lesne de tras concluzia că societatea socialistă poate să facă orice dorește; așadar, că voința poporului sau voința partidului revoluționar poate să ignore legile economice și, din proprie inițiativă creatoare, să manipuleze elementele vieții economice așa cum îi place. Visul de unitate al lui Marx putea astfel îmbrăca forma unei oligarhii de partid despotice, iar prometeismul s-ar manifesta în încercarea de a organiza viața economică după metode polițienești, așa cum a și făcut partidul lui Lenin la începutul guvernării sale. Voluntarismul economic, care nu a fost abandonat decât în momentul în care noua societate a ajuns în pragul falimentului, a fost o aplicare, și nu una din cale afară de

caricaturală, a prometeismului marxian; comunismul chinez a trecut și el printr-o perioadă foarte asemănătoare, inspirată de aceeași ideologie și cu rezultate nu mai puțin catastrofale. În socialism, eșecul economic poate fi privit doar ca datorându-se recalcitranței celor guvernați, care, la rândul ei, poate fi interpretată ca rezultat al rezistenței claselor posedante. Guvernanții nu aveau nevoie să caute rațiunile eșecului în erori de doctrină; ca veritabili marxiști, le puteau pune pe seama burgheziei și, drept urmare, puteau să intensifice măsurile represive împotriva acesteia, cum, în fapt, au și făcut. Într-un cuvânt, versiunea leninist-stalinistă de socialism era o interpretare posibilă, deși, cu siguranță, nu singura posibilă a doctrinei lui Marx. Dacă se pune semnul egalității între libertate și unitatea socială, atunci, cu cât există mai multă unitate, cu atât există și mai multă libertate; și, cum condițiile „obiective" ale unității au fost realizate, și anume, prin confiscarea proprietății burgheze, orice manifestare de nemulțumire este o relicvă a trecutului și trebuie tratată ca atare. Principiul prometeic al inițiativei creatoare împărțea terenul cu determinismul istoric; inițiativa revenea aparatului politic, în timp ce din partea maselor înapoiate se aștepta să-și accepte soarta ca pe o necesitate istorică, necesitate care, odată înțeleasă, era identică cu libertatea. Nimic mai ușor decât să găsești la Marx pasaje în sprijinul ideii că suprastructura este un instrument al bazei și că ambele trebuie descrise în categorii de clasă. Dacă există noi relații de producție, care reflectă interesele proletariatului, suprastructura – viața politică, dreptul, literatura, arta și știința – trebuie neapărat să se conformeze acestor relații așa cum le interpretează avangarda conștientă a proletariatului. În felul acesta, abolirea legii ca instituție mediatoare între indivizi și stat și chiar principiul subordonării în orice manifestare de cultură puteau fi privite drept o întruchipare perfectă a teoriei marxiste.

Unor astfel de obiecții li se poate ușor replica arătând că Marx (poate cu excepția unei scurte peroade de după 1848) nu numai că nu a pus sub semnul îndoielii principiile democrației reprezentative, ci le-a considerat o parte necesară a guvernării populare, și că, deși în două ocazii a folosit termenul „dictatura proletariatului" (fără a explica ce anume înțelege prin el), a avut în minte conținutul de clasă al sistemului de putere, și nu, precum Lenin, lichidarea instituțiilor democratice. De aici, rezultă că socialismul despotic ca realitate istorică nu este același cu socialismul preconizat de Marx; se pune însă întrebarea în ce măsură este el rezultatul logic al doctrinei sale. Răspunsul ar fi că

această doctrină nu este întru totul inocentă, deși ar fi absurd să se afirme că formele despotice de socialism sunt o urmare directă a ei. Socialismul despotic a rezultat dintr-o multitudine de împrejurări istorice, printre care se numără și tradiția marxistă. Versiunea leninist-stalinistă a marxismului n-a fost decât o versiune, adică o încercare de a pune în practică ideile lui Marx, exprimate de el într-o formă filosofică, fără principii clare de interpretare politică. Una dintre componentele acestei teorii este ideea că libertatea se măsoară, în ultimă instanță, prin gradul de unitate a societății și că interesele de clasă sunt unica sursă a conflictului social. Dacă admitem că poate exista o tehnică de înfăptuire a unității sociale, atunci despotismul este o soluție firească a problemei, întrucât el este singura tehnică istoricește cunoscută de atingere a acestui obiectiv. Unitatea perfectă îmbracă forma abolirii instituțiilor de mediere socială, inclusiv a democrației reprezentative și a supremației legii ca instrument de sine stătător de soluționare a conflictelor. Conceptul de „libertate negativă" presupune o societate cu conflicte. Dacă aceasta este totuna cu societatea împărțită în clase și dacă „societate împărțită" în clase înseamnă „societate bazată pe proprietatea privată", atunci nu este nimic reprobabil în ideea că actul de violență prin care se abolește proprietatea privată pune capăt, în același timp, libertății negative sau libertății *tout court*.

Și, astfel, Prometeu s-a trezit din visul lui de putere ca Gregor Samsa din *Metamorfoza* lui Kafka.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

Surse folosite în text:

Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Mind*, trad. Baillie, Allen & Unwin, Londra, 1910.

Hegel, G.W.F., *Philosophy of Right*, trad. T.M. Knox, Oxford, 1942.

Hegel, G.W.F., *Science of Logic*, trad. A.V. Miller, Allen & Unwin, Londra, 1969.

Hegel, G.W.F., *Lectures on the Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Dover, New York, 1956.

McLellan, D., *Karl Marx: His Life and Thought*, Macmillan, Londra, 1973.

McLellan, D., *Karl Marx: Early Texts*, Blackwell, Oxford, 1971.

Plotinius, *Enneads*, trad. S. McKenna, Faber, Londra, 1962.

St. Anselm, *Proslogium* etc., trad. S.N. Deane, Kegan Paul, Londra, 1903.

Traducerile în limba română folosite în această ediție au fost preluate din:

Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, Editura Politică, 1972.

Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, Editura Politică, București, 1960.

Karl Marx, Friedrich Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura Politică, București, 1968.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Lucrări generale. Antologii generale și bibliografii

Centre d'études et de recherches marxistes, *Bibliographie marxiste internationale*, Paris, 1964.

Cole, G.D.H., *A History of Socialist Thought*, 5 volume, Macmillan, Londra, 1953–1960.

Drachkovitch, M.M. (ed.), *Marxism in the Modern World*, Oxford University Press, Londra, 1965.

Drahn, E., *Marx-Bibliographie*, Charlottenburg, 1920.

Fetscher, I., *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*, München, 1967 (o antologie cu o bibliografie bogată).

Fetscher, I., *Karl Marx und der Marxismus*, München, 1967 (traducere în engleză, 1971).

Howe, I., *Essential Works of Socialism*, ediția a 2-a, New Haven și Londra, 1976.

Jordan, Z.A., *The Evolution of Dialectical Materialism*, Londra și New York, 1967.

Lachs, J., *Marxist Philosophy, a Bibliographical Guide*, Chapel Hill, 1967.

Lichtheim, G., *Marxism. A Historical and Critical Study*, Londra, 1961.

Masaryk, T.G., *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, Viena, 1899.

Papaioannou, K., *Marx et les marxistes*, Paris, 1970 (o antologie).

Plamenatz, J., *German Marxism and Russian Communism*, Londra, 1954.

Vranicki, P., *Geschichte des Marxismus*, 2 volume, Frankfurt, 1972–1974.

Wolfe, B., *Marxism: 100 years in the life of a doctrine*, New York, 1965.

Lucrări de Marx și Engels

Marx, Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, M.E.G.A., Frankfurt, 1927–1935 (incompletă).

Marx, Engels, *Werke*, 39 de volume, Berlin, 1956 ff. (incomplete).

Marx, Engels, *Collected Works*, Moscova, New York și Londra, 1975 ff. (planificat să cuprindă 50 de volume).
Antologii în engleză
Marx, Engels, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, ed.
T. Bottomore și M. Rubel, Londra, 1956.
Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, L. Feuer, New York, 1959.
Marx, Karl, *Early Writings*, ed. T. Bottomore, Londra, 1963.
Marx, Karl, *The Essential Writings*, D. Caute, Londra și New York, 1967.
Marx, Karl, *The Early Texts*, ediția D. McLellan, Oxford, 1971.
Marx, Karl, *Economy, Class and Social Revolution*, Z.A. Jordan, Londra, 1971.
Lucrări generale asupra lui Marx și Engels. Biografii
Berlin, I., *Karl Marx*, ediția a 3-a, Oxford, 1973.
Blumenberg, W., *Karl Marx*, Londra, 1971.
Calvez, J.-Y., *La Pensée de Karl Marx*, Paris, 1956.
Cornu, A., *Karl Marx et Friedrich Engels*, Paris, 3 volume, 1955–1962.
Künzli, A., *Karl Marx, eine Psychographie*, Viena, Frankfurt și Zürich, 1966.
Mayer, G., *Friedrich Engels. Eine Biographie*, Haga, 2 volume, 1934.
McLellan, D., *The Thought of Karl Marx. An Introduction*, Londra, 1971.
McLellan, D., *Karl Marx. His Life and Thought*, Londra, 1973.
Mehring, Fr., *Karl Marx. Geschichte seines Lebens*, Leipzig, 1918 (traducere în engleză, 1936).
Meyer, A.G., *Marxism: The Unity of Theory and Practice*, Ann Arbor, 1963.
Nikolaevsky, B.I., Maenchen-Helfer, O., *Karl Marx, Man and Fighter*, Londra, 1936.
Payne, R., *Marx: A Biography*, Londra, 1968.
Raddatz, F.J., *Karl Marx, Eine politische Biographie*, Hamburg, 1975.
Rubel, M., *Bibliographie des œuvres de Karl Marx*, Paris, 1956.
Rubel, M., *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris, 1957.
Stânga Hegeliană, Feuerbach, tânărul Marx, relația dintre Marx și Engels
Avron, H., *Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, 1957.

Bauer, B., *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Bremen, 1840.
Bauer, B., *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Leipzig, 1841.
Bauer, B., *Das entdeckte Christenthum*, Zürich, 1843.
Berlin, I., *The Life and Opinions of Moses Hess*, Cambridge, 1959.
Cieszkowski, A. Graf von, *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin, 1838; ediția a 2-a, 1908.
Cieszkowski, A. Graf von, *Gott und Palingenesie*, 1842.
Dupré, L., *The Philosophical Foundation of Marxism*, New York, 1966.
Feuerbach, L., *Sämtliche Werke*, W. Bolin & F. Jodl, Leipzig, 10 volume, 1903–1911; ediția a 2-a, 1959.
Friedrich, M., *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*, Berlin, 1960.
Garewicz, J., *August Cieszkowski w oczach Niemców…* (*August Cieszkowski în ochii germanilor*), în *Polskie Spory o Hegla* (*Controverse poloneze despre Hegel*), Varșovia, 1966.
Grégoire, Fr., *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*, Louvain, 1947.
Hess, M., *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837–1850*, A. Cornu & W. Monke, Berlin, 1961.
Hillmann, G., *Marx und Hegel*, Frankfurt, 1966.
Hook, S., *From Hegel to Marx*, Ann Arbor, 1962 (prima ediție, 1936).
Hyppolite, J., *Études sur Marx et Hegel*, Paris, 1955 (traducere în engleză, 1969).
Istituto G. Feltrinelli, *Annali*, vii, 1964–1965 (conține bibliografie).
Jodl, F., *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, 1921.
Kühne, W., *August Graf von Cieszkowski*, 1938.
Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1959.
Löwith, K., *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart, 1962.
Maguire, J., *Marx's Paris Writings: An Analysis*, Dublin, 1972.
McLellan, D., *Marx before Marxism*, Londra, 1970.
Panasiuk, R., *Filozofia i Państwo. Studium myñli polityczno-społecnej lewicy heglowskiej i młodego Marksa 1838–1841* (*Philosophy and State. A Study of the Social and Political Thought of the Hegelian Left and the Young Marx 1838–1841*), Varșovia, 1967 (cu o bibliografie bună).
Popitz, H., *Der entfremdete Mensch*, Basel, 1953.
Rosen, Z., *Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, Haga, 1977.

Silberner, E., *Moses Hess. An annotated Bibliography*, New York, 1951.
Strauss, D.F., *Das Leben Jesu*, Tübingen, 2 volume, 1835–1836.
Strauss, D.F., *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu*, Tübingen, 1838.
Strauss, D.F., *Die christliche Glaubenslehre*, 2 volume, 1840–1841.
Thier, E., *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen, 1957.
Tschiñewskij, D., *Hegel bei den Slaven*, Reichenberg, 1934.
Tucker, R.C., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1961.
Walicki, A., *Cieszkowski-filozoficzna systematyzacja mesjanizmu* (*Cieszkowski, un sistem filozofic al Mesianismului*), în *Filozofia Polska* (*Filozofia poloneză*), Varșovia, 1967.
Walicki, A., *Two Polish Messianists: Adam Mickiewicz and August Cieszkowski*, în Oxford Slavonic Papers, Oxford, vol. II, 1969.
Złocisti, T., *Moses Hess, der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus*, Berlin, 1921.
Zółtowski, A., *August Graf von Cieszkowski's Philosophie der Tat*, Posen, 1904.

Socialismul premarxist

Abendroth, W., *Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung*, 1965.
Advielle, V., *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme*, Paris, 1884.
Angrand, P., *Étienne Cabet et la République de 1848*, Paris, 1948.
Babeuf, G., *Textes choisis*, prefață și comentarii de G. și I. Willard, Paris, 1950.
Beer, M., *A History of British Socialism*, Londra, 1953.
Bernstein, S., *The Beginning of Marxian Socialism in France*, New York, 1965.
Blanc, L., *Organisation du travail*, Paris, 1839.
Blanc, L., *Le Socialisme. Droit au travail*, Paris, 1848.
Blanqui, A., *Critique sociale*, 2 volume, Paris, 1885.
Bouglé, C., *La Sociologie de Proudhon*, Paris, 1911.
Bravo, G.M., *Wilhelm Weitling e il communismo tedesco prima del quarantotto (Wilhelm Weitling and German Communism before '48)*, Torino, 1963.
Bravo, G.M., *Les Socialistes avant Marx*, 3 volume, Paris, 1970 (o antologie cu o bogată bibliografie).
Charléty, S., *Histoire du saint-simonisme*, Paris, 1931.
Cole, G.D.H., *The Life of Robert Owen*, Londra, 1930.
Cole, M.I., *Robert Owen of New Lanark*, Londra, 1953.

Del Bo, G., *Charles Fourier e la scuola societaria. Saggio bibliografico (Charles Fourier and the „sicietaria" School. A Bibliographical Essay)*, Milano, 1957.
Dommanget, M., *Victor Considérant. Sa Vie, Son Oeuvre*, Paris, 1929.
Dommanget, M., *Les Idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui*, Paris, 1957.
Fourier, Ch., *Œuvres complètes*, Paris, 1841–1845.
Fournières, E., *Les Théories socialistes au XIXe siècle de Babeuf à Proudhon*, Paris, 1904.
Garewicy, J., *Miêdzy marzeniem a wiedzą. Początki myñli socjalistycznej w Niemczech* (*Între vis și cunoaștere. Începuturile gândirii socialiste în Germania*), Varșovia, 1975.
Gray, A., *The Socialist Tradition*, Londra, 1963.
Gurvitch, G., *Les Fondateurs français de la sociologie contemporaine: Saint-Simon și P.J. Proudhon*, Paris, 1955.
Gurvitch, G., *Proudhon, sociologue*, Paris, 1955.
Gurvitch, G., *Proudhon et Marx: une confrontation*, Paris, 1964.
Halévy, E., *Histoire du socialisme européen*, Paris, 1948.
Harris, D., *Socialist Origins in the United States, American Forerunners of Marx 1817–1832*, 1900.
Harrison, J.F.C, *Robert Owen and the Owenites in Britain and America*, Londra, 1969.
Harvey, R.H., *Robert Owen, Social Idealist*, Berkeley, 1949.
Jackson, J.H., *Marx, Proudhon and European Socialism*, New York, 1962.
Labrousse, C.E., *Le Mouvement ouvrier el les théories sociales en France de 1815 à 1848*, Paris, 1861.
Landauer, C., *European Socialism*, Berkeley, 1959.
Leroy, M., *Le Socialisme des producteurs. Henri de Saint-Simon*, Paris, 1924.
Leroy, M., *Histoire des idées sociales en France*, ediția a 2-a, Paris, 1962.
Lichtheim, G., *The Origins of Socialism*, Londra, 1969.
Loubère, L.A., *Louis Blanc. His Life and his Contribution to the Rise of French Jacobin-Socialism*, Evanston, 1961.
Manuel, F.E., *The New World of Henri Saint-Simon*, Cambridge, Mass., 1956.
Manuel, F.E., *The Prophets of Paris*, Cambridge, Mass., 1962.
Mazauric, C., *Babeuf et la conspiration pour l'égalité*, Paris, 1962.
Morton, A.L., *The Life and Ideas of Robert Owen*, Londra, 1962.
Owen, R., *The Book of the New Moral Worlds*, Londra, 1836–1844.

Owen, R., *The Future of the Human Race*, Londra, 1853.
Owen, R., *A New View of Society, and Other Writings*, introducere de G.D.H. Cole, Londra, 1927.
Pollard, S., Salt, J. (ed.), *Robert Owen. Prophet of the Poor*, Londra, 1971.
Proudhon, P.J., *Œuvres complètes*, Paris, 1923, ff. (incomplet).
Renard, E., *Bibliographie relative à Louis Blanc*, Toulouse, 1922.
Renard, E., *Loius Blanc, sa vie, son œuvre*, Paris, 1928.
Saint-Simon, H., *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, Paris, 47 de volume, 1865–1878.
Saint-Simon, H., *Selected Writings*, trad. F.M.H. Markham, Oxford, 1952.
Spitzer, A.B., *The Revolutionary Theories of L.A. Blanqui*, New York, 1957.
Talmon, J.L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londra, 1952.
Vidalene, J., *Louis Blanc*, Paris, 1948.
Walch, J., *Bibliographie du saint-simonisme*, Paris, 1967.
Weitling, W., *Das Evangelium eines armen Sünders. Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte*, W. Schäfer, Reinbek și Hamburg, 1971.
Wittke, C., *The Utopian Communist. A Biography of W. Weitling, Nineteenth Century Reformer*, Louisiana State U.P., 1950.
Prima Internațională, Bakunin, Lassalle
Archives Bakounine, redactare și adnotări de Arthur Lehning, Haga, 1961 ff.
Bakunin, M., *Œuvres*, Paris, 6 volume, 1895–1913.
Bakunin, M., *Gesammelte Werke*, Berlin, 3 volume, 1921–1924.
Bakunin, M., *Sobraine sochineniy i pisem (Collected Works and Letters)*,
Y. Steklov, Moscova, 4 volume, 1934–1935.
Braunthal, J., *History of the International 1864–1914*, vol. 1, Londra, 1966.
Carr, E.H., *Michael Bakunin*, Londra, 1937.
Collins, M., Abramsky, C., *Karl Marx and the British Labour Movement*, Londra, 1965.
Footman, D., *Ferdinand Lassalle*, New York, 1969.
Freymond, J., (ed.), *La Première Internationale*, Geneva, 2 volume, 1962.
Guillaume, J., *Karl Marx, pangermaniste, et l'Association Internationale des Travailleurs de 1864 à 1870*, Paris, 1915.
Lassalle, F., *Gesammelte Reden und Schriften*, ediție îngrijită de E. Bernstein, Berlin, 12 volume, 1919–1920.

Lassalle, F., *Reden und Schriften*, trad. H. Feigl, Viena, 1920.
Lehning, A., *From Buonarroti to Bakunin. Studies in International Socialism*, Londra, 1970.
Molnar, M., *Le Déclin de la Première Internationale*, Geneva, 1963.
Oncken, H., *Lassalle. Zwischen Marx und Bismarck*, Stuttgart, 1966; prima ediție, 1904.
Pyziur, E., *The Doctrine of Anarchism of M.A. Bakunin*, Milwaukee, 1955.
Ramm, T. (ed.), *Der Frühsozialismus*, Stuttgart, 1955.
Temkin, H., *Bakunin i antynomie wolnoñci* (*Bakunin and the Antinomies of Freedom*), Varșovia, 1964.
Diverse aspecte ale doctrinelor lui Marx și Engels
Amsterdamski, S., *Engels*, Varșovia, 1965.
Avineri, S., *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1968.
Becker, W., *Kritik der Marxschen Wertlehre*, Hamburg, 1972.
Bober, M.M., *Karl Marx's Interpretation of History*, Cambridge, Mass., 1950.
Bottomore, T., *The Sociological Theory of Marxism*, Londra, 1972.
Croce, B., *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, Londra, 1922.
Dahrendorf, R., *Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx*, Hanovra, 1952.
Eilstein, H. (ed.), *Jednoñæ materialna ñwiata* (*The Material Unity of the World*), Varșovia, 1961.
Feuer, L.S., *Marx and the Intellectuals*, New York, 1969.
Fleischer, H., *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt, 1969 (traducere în limba engleză, 1973).
Gamble, A., Walton, P., *From Alienation to Surplus Value*, Londra, 1972.
Heller, A., *The Theory of Need in Marx*, Londra, 1976.
Hommes, J., *Der technische Eros: das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, Freiburg, 1955.
Horowitz, D. (ed), *Marx and Modern Economics*, Londra, 1968.
Jaroslawski, J., *Theorie der sozialistischen Revolution von Marx bis Lenin*, Hamburg, 1973.
Kamenka, E., *The Ethical Foundation of Marxism*, Londra, 1963.
Kedrov, B.M., *Engels i dialektika yestestvoznania* (*Engels și dialectica științelor naturii*), Moscova, 1970.
Klages, H., *Technischer Humanismus*, Stuttgart, 1964.
Krajewski, W., *Engels o ruchu materii i jego prawidłowñci* (*Engels, asupra mișcării materiei și a legilor ei*), Varșovia, 1973.

Lifshitz, M., *Karl Marx und die Aesthetik*, Dresda, 1967.
Lobkowicz, N., *Theory and Practice. The History of a Marxist Concept*,
Notre-Dame, 1967.
Mandel, E., *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx*, Londra, 1971.
Morawski, S., *Il Marxismo e l'estetica* (*Marxism and Aesthetics*), Roma, 1973.
Ollman, B., *Alienation: Marx's Critique of Man in Capitalist Society*, Cambridge, 1971.
Plamenatz, J., *Karl Marx's Philosophy of Man*, Oxford, 1975.
Post, W., *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München, 1969.
Prawer, S.S., *Karl Marx and World Literature*, Oxford, 1976.
Reiprich, K., *Die philosophisch-naturwissenschaftlichen Arbeiten von Karl Marx und Friedrich Engels*, Berlin, 1969.
Robinson, J., *An Essay in Marxian Economics*, ediția a 2-a, Londra, 1967.
Rosdolsky, R., *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapitals"*, Frankfurt, 1968.
Schmidt, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*, Frankfurt, 1962 (traducere în engleză, 1971).
Schwann, G., *Die Gesellschaftskritik von Karl Marx*, Stuttgart, 1974.
Tucker, R., *The Marxian Revolutionary Idea*, Londra, 1970.
Witt-Hansen, J., *Historical Materialism: the Method, the Theories*, New York, 1960.